د. محمد شاويش

الثقافة العربية المعاصرة

من الوصف ... إلى التغيير





د. محمد شاويش
الثقافة العربية المعاصرة من الوصف ... إلى التغيير





من نحن

مؤسسة ألمانية تعليمية تعنى بقضايا حقوق الإنسان ونبذ العنف والكراهية وثقافة الإقصاء والدم والعنصرية وتدعو إلى السلم والسلام الأهلي والعالمي وتستثمر الثقافة والإعلام لنشر رسالتها، ونشر الوعي المتحرر من مفردات الاختزال والأحكام النمطية وتدعو إلى الانفتاح والحوار والتلاقي ومد جسور التعارف بين الشعوب المختلفة، والتعريف بقيم وعادات وثقافة المجتمعات المتعددة بغية بناء ذاكرة ودية تلاقحية.

- ترسيخ مفهوم الحوار والاحترام من أجل تفعيل قوى المجتمع الكامنة لتحقيق هدف السلم بين الشعوب .
- نشر الأبحاث التي تبين موقع الدولة ووظائفها وعلاقتها بالمجتمع المدني، وتحديد دور كل منهما في إطار تكاملي وليس إقصائياً.
- نشر الأبحاث والدراسات التي تهتم بتحديد وتوضيح معاني الحرية والديمقراطية والتعددية والمشاركة والتنظيم المجتمعي المدني القادر على تحقيق فاعلية ملموسة على الأرض بما ينعكس على الواقع العملي المنشود، ويحقق النهضة المرجوة.
- الاهتمام بخصائص المجتمع وهويته التي تبلور المفهوم الصحيح للمجتمع المدني الذي يتوافق مع ثقافتنا وقيمنا ولا يكون نسخة مقلدة عن نماذج مجتمعية محددة، تختلف اختلافاً جذرياً عن مجتمعاتنا

ويكون في تعميمها وتقليدها إعاقة لدور المجتمع المدني الخاص بنا.

LM Lehrcenter für Men-
schenrechte UG (haftungsbe-
schränkt)
IBAN: DE09 4401 0046 0357
7794 66
BIC: PBNKDEFF

friedrichstraße 11
42105 wuppertal
Deutschland

الثقافة العربية المعاصرة

من الوصف ....إلى التغيير

بقلم: محمد شاويش

مقدمة

كتبت فصول هذا الكتاب وفقاً لأسلوب أنتهجه في السنين الأخيرة، وهو كتابة الفصول متفرقة على شكل فقرات قابلة ولو نظرياً للقراءة مستقلة عن بعضها، ربما لقلة ثقة في صبر القارئ العربي الجديد لأن التوجس من الحاضر والمستقبل العربيين في عصر أسوأ الكوارث لم يخل من تأثير عليّ، وإن كنت لا أزال أدعو إلى أن يربي المهتم العربي بالشأن العام في نفسه مقدرة على «اللامبالاة الخلاقة»، وهي لامبالاة ظاهرية تشبه اللامبالاة من حيث قدرتها على ضبط عناصر الإحباط والمشاعر السلبية، ولكنها تخفي مبالاة كبيرة بمعنى الالتزام الأخلاقي تجاه المأساة العربية الماثلة بكل صعوباتها وأوجاعها أمامنا (وأسمي هذا الفاعل العام أحياناً «الشغيل الثقافي» إن كان من المهتمين بالنتاجات الذهنية للثقافة العربية تلقياً ونقداً وإنتاجاً). يستطيع القارئ على كل حال من مراجعة فهرس المحتويات أن يرى الخطة العامة للكتاب، وفي نهاية كل باب ثمة تعريف للمصطلحات التي استعملتها في هذا الباب.

وهذا الكتاب هو متابعة منهجية ونظرية لما كنت قدمته في كتاب «من فتى؟ عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر» ونشرته «أكاديمية العلم والسلم» في فوبرتال-ألمانيا عام 1915.

وفي الفصول ثمة إحالات لوقت الكتابة ليستطيع القارى معرفة مجمل الخلفية السياسية والاجتماعية والفكرية العربية التي يحاول الكاتب الحوار مع مواطنيه حولها ومشاركتهم في التفكير في طرق تحليلها وصولاً إلى طرق التعامل معها، فلن تصلح شيئاً في تركيبة المجتمع إن لم تكن لك نظرية عامة أو خطوط عريضة لنظرية تجري التحليل على أساسها.

وهذا الكتاب قسمته إلى بابين:

الباب الأول يتضمن محاولة لوضع أدوات نظرية تساعد على تحليل الثقافة العربية المعاصرة:

والباب الثاني يتضمن محاولة للتفكير في طرق محتملة للخروج من هذا الجدب (وقد أسميته «دفتر المطر») تفاؤلاً وتدليلاً على فكرته الموجهة.

وجاء البابان مقسمين كما يلي:

الباب الأول: الثقافة العربية المعاصرة — مساهمة نظرية

الفصل الأول: في تحليل الثقافة العربية المعاصرة

الفصل الثاني: الأدب العربي المعاصر — أدوات نظرية للتحليل

الفصل الثالث: نحو وعي مناسب

مصطلحات استعملت في الباب الأول

الباب الثاني: دفتر المطر

الفصل الأوّل: الكتابة، المعايشة، التجربة

الفصل الثاني: نظرية الرواسب الثقافية

الفصل الثالث: الأيدولوجيا العربية في تناقضاتها الظاهرة ومشتركاتها الكامنة

الفصل الرابع: الفكر، السلوك، الوعي في عصر الكارثة

الفصل الخامس: مفهوم «المنطق الخاص للجماعة» وأثره الممكن في تكوين الكتلة التاريخية التي تواجه تبدد الجماعة

الفصل السادس: في معنى «الوطن»

الفصل السابع: زمن الإرادة

خاتمة:

مصطلحات استعملت في الباب الثاني

الثقافة العربية المعاصرة:

من الوصف إلى التغيير

الباب الأول:

مدخل إلى الثقافة العربية المعاصرة – مساهمة نظرية

الفصل الأول

في تحليل الثقافة العربية المعاصرة

① «الأيديولوجيا» و«الطوبى»

في عزلة شبه مطلقة، ينشئ الكاتب لنفسه من «مقاطع متفرقة» من المواد الإعلامية التي تصل إلى عينيه وأذنيه عالماً كاملاً ويجرّب أن يشتغل على تحليل بعض مستويات هذا العالم ومركّباته. عبر التحليل ستتكون صورة جديدة لهذا العالم تدخل في التداول الثقافي مع صور أخرى ستساهم بنصيب في تكوين «العالم الثقافي» (العالم كما ينعكس في الإنتاج الثقافي عنه) ثم في تكوين «العالم» بكل مركباته.

وفي عزلتي شبه المطلقة أريد في هذه الكرّاسة أن أصف ما نسميه «الأيديولوجيا العربية». هي الأيديولوجيا بين الناطقين بالعربية في زماننا هذا (اليوم هو 25/1/2015).

بمصطلح «الأيديولوجيا»، واللفظ استوردته العربية الحديثة كما نعلم، أعني جملة الأفكار التي تصف المجتمع العربي (بصفة «العربي» أعني «الناطق بالعربية») وصفاً معيارياً (أي تقويمياً) في بنيته الداخلية وفي علاقاته مع الخارج.

الأيديولوجيا إذن تحتوي لا محالة على تصور «للمجتمع الصحيح»، أي لما نسميه «الطوبى» (كلمة أجنبية أخرى معربة Utopia). هي لا تصف حال المجتمع: هي تحكم عليه وهي تدعي وصفه! هنا أهمل إذن تمييز كارل مانهايم بين «الأيديولوجيا» (التي تخص الطبقات الحاكمة) و «الطوباوية» (التي تخص الطبقات المعارضة للنظام، غالباً: «الصاعدة»، مثل البرجوازية في النظام الإقطاعي).

② الأيديولوجيا والقيم: منظومة تعيينات الأيديولوجيا

الأيديولوجيا تتضمن إذن بصورة ظاهرة أو ضمنية ما ندعوه بالتعبير العربي «دعوة»، إذ أنها تحكم على مكوّنات في الواقع أحكاماً سلبية أو إيجابية. هذه المكوّنات هي إما «مواضيع اجتماعية» (وتعني مكوّنات موجودة مثل القوانين أو المناهج الدراسية أو أي مكوّنات ثابتة نسبياً من مكوّنات المجتمع القائم) أو «وقائع اجتماعية» (وتعني الأحداث المستجدة التي تؤثر في البنية الاجتماعية مثل القوانين المفترحة أو التي بدأ سريانها حديثاً). وأسمي هذه الأحكام اصطلاحاً «التعيين»، فلكل مكوّن اجتماعي "تعيّن" الأيديولوجيا قيمة أخلاقية قد نختصرها بواحد من حكمين: "خيّر" أو "شرّير"، وقد تستبدل الكلمتان في التداول بكلمات أخرى مثل "جيّد" و "سيئ"، ولكل أيديولوجيا معجم خاص تصوغ أحكامها مستعملة مفرداته، فقد يقول الإسلاماني عما يحكم عليه سلبياً "جاهلي" أو "خبيث" إلخ..، بينما يقول الماركسي عما يريد توصيفه سلبياً "رجعي" أو "معاد للتقدّم"إلخ..

قلت إن الأيديولوجيا تتضمن "الدعوة" لأنها حين تحكم على المكوّنات الاجتماعية تدعو إلى العمل من أجل تغيير "السيئ" وإحلال "الجيّد" محله أو تثبيته أو الدفاع عنه.

وهي في هذه الدعوة تقدم منظومة من البدائل هي التي نسميها اصطلاحاً "الطوبى" (وقد أخذت من الكلمة الأوروبية "اليوتوبيا" على أنها كما يعلم القارئ لها نظير في العربية باللفظ نفسه). تتوجّه الأيديولوجيا إلى مكوّنات الواقع (أو "المواضيع" و "الوقائع") التي تراها "مهمّة"، وهذه المكوّنات وحدها هي التي "تعيّن" على حين تظل مكوّنات أخرى خارج إطار هذه المجموعة التي أسميها "حقل التعيينات"، ومجموعة الثنائيات من الشكل "مكوّن- قيمة" هي التي أسميها "منظومة تعيينات الأيديولوجيا"، بينما أطلق مصطلح "معجم التقييمات" على مجموعة الكلمات التي تستعملها أيديولوجيا محدّدة كتعبيرات عن القيمتين "خيّر" و "شرّير".

③ «الأيديولوجيا السائدة» و«الأيديولوجيا المسيطرة»

حين أميّز تمييزاً نظرياً بين «أيديولوجيا سائدة» و «أيديولوجيا مسيطرة»، فهذا لا يعني أني أزعم أن أفراد مجتمعنا (حيث أن التمييز المذكور هو نموذج ذهني صمّمته لوصفه دون بقية مجتمعات العالم التي لا أتناولها بالبحث) متطابقون تماماً في «منظومة التعيينات» أو «حقل التعيينات»، ولا أزعم إذن أن اندراجهم ضمن «أنصار الأيديولوجيا السائدة» يعني نجاح هذه الأيديولوجيا المطلق في اجتثاث الفروق الفردية في بعض عناصر مجموعة الثنائيات المكونة لمنظومة التعيينات أو مجموعة المواضيع والوقائع التي يرون من المهم الحكم عليها (وهي «حقل التعيينات»)، إذ يمكن القول إن لكل فرد منظومة تعيينات وحقل تعيينات خاصين به، وتحتفظ الأيديولوجيا السائدة بالصفة المميزة التي هي أنها تقدّم منظومة التعيينات للغالبية الساحقة من أفراد مجتمعنا بحيث لا يشذ الأفراد في استبطانهم لها إلا في جزئيات غير مؤثرة.

تمتاز «الأيديولوجيا المسيطرة» عن «الأيديولوجيا السائدة» في المصدر وفي المضمون. أطلق اصطلاح «مصدر الأيديولوجيا» على القوة الاجتماعية التي تنشر الأيديولوجيا في الجماعة – الهدف، وأطلق مصطلح «مضمون الأيديولوجيا» على منظومة التعيينات (حقل التعيينات ومعجم التقييمات) وعلى الأساس النظري (الرؤية العامة للكون والمجتمع) الذي تستند إليه الأيديولوجيا لتبرير منظومة تعييناتها.

مثلاً استندت الماركسية – اللينينية (كما سمت نفسها الأيديولوجيا المسيطرة في الاتحاد السوفييتي منذ بداية عهد ستالين عام 1924 حتى حل الحزب الشيوعي السوفييتي على يد غورباتشوف – يلتسين عام 1990) إلى أساس نظري (مثلته «النظرية المادية الجدلية» و «المادية التاريخية») على أساسه برّرت منظومة تعييناتها. وكان لهذه الأيديولوجيا «معجم تقييمات» خاص بها بعض مفرداته أخذ من الأساس النظري (مثل التقييمات «رجعي» و «تقدمي») والبعض الآخر أخذ من الأحداث والصراعات السياسية الداخلية والخارجية (مثلاً: التقييمان «رجعي» و «تقدمي») والبعض الآخر أخذ من الأحداث والصراعات السياسية الداخلية والخارجية (مثلاً: التقييم «ماركسي لينيني» كان تقييماً إيجابياً له نقائض مثل «تروتسكي» و«ماوي» و«يساري مغامر» إلى آخره).

في بلادنا مصدر الأيديولوجيا المحلّي يضع مثلاً أعلى له الحضارة المسيطرة في العالم. لا مندوحة إذن عن وصف «الطوبى المتغرّبة» (الغرب بما هو «مجتمع – هدف» كما يتصوره المؤدلج المتعرّب)، إن أردنا وصف الأيديولوجيا المسيطرة في بلادنا.

④ «الثقافة» و«الهوية» – «الثقافة الأصلية» («ثقافة العامة» و «ثقافة الخاصة») – «الثقافة الحديثة»

إذا حذفنا «الطوبى» (تصوّر مجتمع – هدف يختلف عن المجتمع القائم) من الأيديولوجيا فسنؤول إلى مفهوم «الثقافة»، ولا أريد تعقيد التعريف فأنا أعرّف هنا ما أقصده بمصطلح «الثقافة» (القادم إلى العربية من اللغات الأوروبية مثل مصطلحات كثيرة أخرى) على النحو البسيط التالي: «الثقافة هي القواعد التي تنظّم أولاً العلاقات بين أفراد جماعة بشرية محدّدة، من جهة وثانياً بينهم وبين الطبيعة من جهة أخرى، وهذه القواعد تتجسد أولاً على شكل واجبات وحقوق وتستند إلى منظومة من القيم يتم إنتاجها وتوكيدها بصورة مستمرّة عبر «الإنتاج الذهني» (الأدب والفن والفكر المتضمّن التنظير الديني والفلسفي)، وتسهر الجماعة تلقائياً على الحفاظ على هذه القواعد عبر نظام اجتماعي يعاقب من يجاوزها ويكافئ ويعزّز من يحترمها، وتتجسد ثانياً على شكل منتجات مادية ترتبط أيضاً بمنتجات ذهنية هي الخبرة المنقولة أو المبتكرة التي تصاغ أيضاً في أشكال لغوية –رمزية.

من البيّن أن كل جماعة لها ثقافة تميّزها، و«الثقافة» لها مرادف هو «الهوية»، وهذه الأخيرة مقولة عن الثقافة تظهر حين تندرج في مجموعة من الثقافات الأخرى، فتتعرف بسمات خاصة تميّزها عن غيرها. ولا يخفى أن كل ثقافة تتألف بدورها من ثقافات جزئية تختلف بحسب المناطق والشرائح الاجتماعية، وتشغل اللغة كما هو بيّن مكاناً مميّزاً في تشكل الجماعة لا حاجة للحديث عنه في عمومه، وإنما يجدر بنا ذكر أهميّته في الإنتاج الذهني المشكّل للجماعة. وبسبب الأهمية الخارقة للغة في تميّز الإنسان عن المملكة الحيوانية فإن الجماعات البشرية تتمايز أساساً على أساس لغوي.

بعد هذه المقدمة المفرطة في العموم والتي كدنا نكون في غنى عن ذكرها أعود إلى الحديث عن الثقافة التي يهمني أمرها أكثر من غيرها وهي الثقافة العربية.

إن من المجدي التمييز عندنا بين «ثقافة أصلية» و «ثقافة حديثة» (اخترت كلمة «الأصلية» قصداً لوصلها بالكلمة المعرّبة «الشعوب الأصلية» Indigenous Peoples)، والعلاقة بين الثقافتين يمكن توصيفها على وجه العموم بأنها علاقة «دفاع» و «هجوم»، لكن هذا التوصيف عام، ولا تصبح له قيمة تحليلية إلا إن وصفنا الأواليات (الميكانيزمات) التي تحكم علاقة التأثر والتأثير بين الثقافتين.

لأسباب عملية نؤرّخ لعصر الحداثة بنهاية السيطرة السياسية للدولة العثمانية على المشرق العربي، وهذه النهاية حدثت كما هو معلوم في نهاية القرن التاسع عشر في مصر (مع الاحتلال الإنجليزي عام 1882 مع أن نهاية تبعية مصر الصورية للسلطنة العثمانية تأخرت حتى عام 1914) وفي بداية القرن العشرين في بلاد الشام (عام 1916).

لتبسيط «الثقافة الأصلية» أقسّمها إلى قطاعين «ثقافة العامة» و ثقافة الخاصة»، الأولى هي ثقافة الجمهور الذي لم يتلق تعليماً منظّماً في مؤسّسات التعليم العالي التي سبقت عصر الحداثة (مثل الأزهر والقرويين وجامع الزيتونة والنجف وأمثالها)، وتميّزه اللهجة العامية، وأما الثانية فهي ثقافة «العلماء» (بالمعنى الأصلي القديم للكلمة) وهؤلاء يجيدون اللغة الفصحى ولهم إلمام بمجمل النتاج العلمي الموروث والمجايل لهم، وفي المجتمع الإسلامي قبل الحداثة كانت مؤسسات التعليم العالي وخرّيجوها في حالة اندماج مع الجموع والثقافتان الجزئيتان: الشعبية (العامة) والعالمة (الخاصة) تتجاوران دون تناقض.

مع دخول العرب في عصر الحداثة ظهرت مؤسسات «علم بديل» جديد أخذت بالتدريج تزيح المؤسسات العلمية الموروثة (أي مؤسّسات العلم الذي صار يشار إليه بالتوصيف «العلم التقليدي» أو «العلم الشرعي») وتحل محلها وقد نال التغيّر «ثقافة العامة» أيضاً.

⑤ «ثقافة العامة» – «ثقافة الخاصة» – «ثقافة النخبة»

إلى جانب «ثقافة العامة» و «ثقافة الخاصة»، مكوّني الثقافة العربية الإسلامية قبل عصر الحداثة ظهر مكوّن جديد في هذه الثقافة يمكن أن نسمّيه «ثقافة النخبة»، وإذا كانت اللغة المستخدمة في «الثقافة الأصلية» (وهي ما اصطلح المثقفون على تسميته «الثقافة التقليدية») هي العامية والفصحى القديمة كما انتهى إليه حالهما في القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، وهما لغتا ثقافة العامة وثقافة الخاصة فإن لغة ثقافة النخبة هي عربية فصحى حديثة متأثرة تأثّراً كبيراً جداً بحركة الترجمة الواسعة التي شهدتها بلادنا اعتباراً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر (ثمة بدايات بسيطة قبل ذلك).

بناء على تعريفي المبسّط لكلمة «ثقافة» الوارد في الفقرة السابقة أقول إن ثقافة العامة هي نمط العلاقات السائدة في صفوف الشعب، ويتولّى الإنتاج الثقافي العامّي الذهني التعبير بلغة العامة عن هذه العلاقات والدفاع عنها وتعزيزها، مثلاً في عدد هائل من الأمثال الشعبية والشعر الشعبي وأنماط من «اللغات الموازية» كالموسيقى والرقص والأزياء، وتتولى ثقافة الخاصة الحفاظ على المكوّن الديني والفلسفي وأدب وفن الأسلاف المؤسسين للجماعة ونقل خلاصات منه إلى العامة والسهر على احترام الشرع (كما كان مفهوماً وممارساً في «المجتمع الأصلي»، أي قبل عصر الحداثة، ومن المهم في زماننا هذا – هذه السطور تكتب في 24/2/2015 – أن أشير مقدّماً إلى ما آمل أني سأبرهن عليه لاحقاً، وهو أن المفهوم الإسلاماني للشريعة يخالف مفهوم الشرع الأصلي من حيث أنه مفهوم ينتمي إلى عصر الحداثة).

يتولى الإنتاج الثقافي الذهني إذن الدفاع عن نظام العلاقات ضمن الجماعة وترسيخه وتشذيبه أيضاً ليتوافق مع القيم المجمع عليها، وهو عادة على درجة كافية من المرونة تسمح له بالتعبير عن مصالح الجماعات الجزئية بالاستناد إلى القيم العامة التي تنظم علاقات الأفراد مع بعضهم.

كانت الثقافة الأصلية «منبثقة من المجتمع»، ويعني هذا التعبير الأدبي أن هذه الثقافة استندت إلى التراث المؤسّس للجماعة والذي يسهر على وحدتها وتميزها وإلى تجربة الجماعة

المنقولة عبر اللغة الخاصة التي تعبر بها الجموع عن نفسها، ومنظومة القيم التي على أساسها يتحدد ما هو «صحيح» وما هو «خطأ» من السلوكيات والأفكار، وما هو «خير» وما هو «شر» في الأخلاق، وما هو «جميل» وما هو «قبيح» في السلوك والجسد والأزياء والفن والطبيعة. وكانت العلاقة بين فرعي الثقافة: ثقافة العامة وثقافة الخاصة علاقة تكامل وظيفي لا تناقض فيها. لم تكن ثقافة العامة نقيضة لثقافة الخاصة ولا عدوة لها ولم ينظر «العلماء» (ممثلو ثقافة الخاصة) إلى ثقافة العامة على أنها «شيء متخلف» أو «فات أوانه» (بتعبير ياسين الحافظ «مفوَّت» وهو ترجمة للكلمة الفرنسية anachronisme، ويعني استمرار ما هو قديم في عصرنا الحديث!) إذ لم «يعرف» المجتمع الأصلي أنه «تقليدي» أو «متخلف» أو «مفوَّت» حتى فرضت الحداثة الغربية نفسها عليه بالقوة انطلاقاً من القرن التاسع عشر، وهي لم تتحول إلى ثقافة مسيطرة (تعبّر عنها الإنتاجات الذهنية التي أسميها «ثقافة النخبة») إلا في القرن العشرين.

⑥ سمة «المصادرة» في الحداثة العربية

في مقال قديم عنوانه «عصر المصادرة الثقافية» كنت قلت إن السمة الأساسية لعصر الحداثة العربية كانت المصادرة، سُلِبت الأسماء القديمة من مضامينها وألبست مضامين جديدة. لقد رأينا كيف أعلن الشعر القديم غير مستحق لاسم الشعر واتضح لنا أن شعراء الحداثة هم وحدهم من يكتب «شعراً حقيقياً»، وثمة معاد للدين استغرب كيف يوصف علماء الدين بهذا الوصف «علماء» مع أن الوحيد الذي يستحقه هو علماء الطبيعة (لعلكم تعلمون أن لقب «عالم» كان ينصرف أساساً لعلماء الفقه واللغة والشعر فيما مضى، أما المشتغلون بالفلك أو الكيمياء أو الطب فيطلق عليهم لقب «الحكيم»، وهو يطلق على المشتغل بالفلسفة أيضاً).

وفي كتابي «نحو ثقافة تأصيلية- البيان التأصيلي» فصل عن «ثقافة النماذج المفروضة»، وفيه محاولة لوصف كيف تعمل الثقافة المسيطرة على فرض نماذجها للحياة والقيم على الثقافة الأصلية.

عندما تريد أن تؤرخ لثقافة النخبة فأنت تريد بلغة هي نفسها مصادرة أن تكتب تاريخ مصادرة الثقافة العربية الأصلية!

إن ما يسمى الآن «العربية الفصحى» (أي الفصحى الحديثة) هي إلى حد كبير لغة مترجمة. لقد أعطيت الدوال القديمة (بتعبير ثقافة النخبة: «الدوال التقليدية») مدلولات جديدة (بتعبير هذه الثقافة المسيطرة: «مدلولات حديثة» أو «مدلولات عصرية»).

لم تنحّ المدلولات القديمة لتحل المدلولات الجديدة محلها وفقاً لعملية تطور لغوي طبيعي يمكن أن يتولى دراستها اللسانيون، بل نحّيت وفقاً لعملية فرض سلطوية قامت بها النخب العربية المرتبطة بالثقافة الغربية بروابط معقدة (لا يجوز تبسيطها بأنها فقط روابط الخدم الخاضعين للسادة الآمرين أصحاب القرار).

هل يمكن وصف الأواليات التي اتبعتها الحداثة العربية في هذا الجهد لفرض المدلولات الجديدة على الدوال الأصلية؟ إن هذا يتطلب جهوداً كبيرة وغوصاً تحليلياً في تاريخ اللغة العربية الحديثة والسياسة الحديثة والمؤسسات الدولتية الحديثة والتعليم الحديث والأدب الحديث إلى آخره. باختصار: يجب أن نصف علاقة الحداثة العربية مع الأصل العربي أو بتعبير حداثي: «علاقة الحداثة العربية مع التقليد العربي».

⑦ فرض المدلولات على الدوال، فرض النماذج، فرض الالتباس، الاستلاب

هل تذكرون كيف كان الواحد منا (نحن التلاميذ الصغار في مطلع سبعينات القرن العشرين الميلادي) يرسم بيتاً؟ هل تذكرون هذا البيت ذا السقف المحدّب؟ لم يكن أحد منا يسكن في هذا البيت بل معظمنا لم يكن شاهد بيتاً مثله. ستنقضي سنين قبل أن أكتشف أن البيت الذي كنا نرسمه هو بيت من بلاد بعيدة. بيت أوروبي. وسيأخذ الأمر مني سنين كثيرة أخرى لأكتشف أن هذا النمط من البيوت لم يبن هكذا عبثاً بل للتأقلم مع نوع الجو، فالسطحان المائلان للسقف اللذان يتقاطعان في زاوية منفرجة يسهلان سقوط الثلج وعدم بقائه على السطح وييسران على أشعة الشمس المائلة مهمة تذويبه أيضاً.

سألت صديقة عن هذا البيت فقالت: «لم يكن بيتاً. لقد كان كوخاً». ولكن الجواب لم يغيّر من الأمر: هل عندنا «أكواخ» كهذه؟ ولماذا لم يفكر المدرّسون (ولا نحن) في رسم بيوتنا الحقيقية التي نسكن فيها؟

الرسم كان يحدد لنا (لنحدده نحن لأنفسنا بعد ذلك) كيف نقدم صورة عن «البيت». لقد كنا نعيش في بيوت لكن هذا هو «البيت»، هو النموذج.

أذكر أني في الصف الثاني سألت معلمنا العجوز عما نراه في الدروس من جلوس الناس إلى منضدة عند تناول الطعام: أليس هذا عند الأغنياء فقط؟ فقد كنا نحن مثل أغلبية العرب نأكل على الأرض.، وأذكر أنه رحمه الله اجتهد أن يبيّن لي أن هذا غير ضروري لأنهم في البيت يأكلون على الطاولة. لم أسأل لاحقاً مزيداً من الأسئلة عن الواقعة التي كنت أمارسها مع أهلي وجيراني ومن أعرفهم حين كنا نجلس إلى حصيرة أو سجادة ونغطيها بغطاء من المشمع ونضع عليه الأكل، على حين تجلس الشخصيات المرسومة في كتب المدرسة على الكراسي إلى طاولة عند الأكل.

كنا نجلس في بيوتنا على الأرض (حصيرة وضعت عليها «طراحة»، وهي نوع من الفراش المحشو بحشوة تنتج عندما تفرم قطع القماش المستعملة في آلة خاصة). لم أسأل إن كان هذا من خواص الفقراء على حين يجلس الأغنياء على كنبات. بعد سنين كثيرة لم أجد أحداً تحدى «البديهية» التي تقول إن الجلوس على كنبة أرقى من الجلوس على طراحة إلى أن انتقلت في مطلع التسعينات إلى مرحلة فكرية جديدة سميتها «المرحلة التأصيلية»، وبدأ المجتمع الذي عشت فيه يستعيد اعتباره عندي وبدأت أكتب في الموضوع وأبحث عن كتاب آخرين يشاطرونني هذا التوجه، وعندها وجدت منذ سنتين أو ثلاث فقط هذا الكاتب الفريد من نوعه الذي بلغت به «الوقاحة» أن يقول إن الجلوس على الأرض يناسبنا نحن الذين نعيش في مناطق حارة أكثر من الجلوس على كنبة. ولذلك كان «يسلك سلوكاً غير حضاري» في قاعات كبار الزوار في المطارات ويجلس على السجاد على أرض القاعة متربعاً بدلاً من الكنبات ليأتي الموظفون وينبهونه إلى أن هذا السلوك غير لائق! وهذا الكاتب الفريد كان عبد الوهاب المسيري رحمه الله.

في زمان التلمذة ذاك لو طلب منا أن نكتب عن حياتنا في موضوع إنشائي لكتبنا عن «الحياة النموذجية» أو «الحياة اللائقة» التي يمكن أن نعبر عنها باللغة والصور التي كانت تعطى لنا في المدرسة.

بالتدريج كانت تزداد عندنا الثروة اللغوية المعبرة عن «الحياة النموذجية» أي «اللائقة» وتظل الثروة اللغوية المعبرة عن حياتنا الحقيقية على حالها وتنزوي في زاوية مهملة بعيدة عن التعبير. إن «اللائق» ينطق ويسكت «الحقيقي». نحن هنا إزاء فرض قسري للمدلولات: «المدلولات النموذجية» تحل محل المدلولات الحقيقية لتعبر عن «الدوال الحقيقية». إن المدلولات الأصلية تزاح ويوضع بدلاً منها المدلولات التي يفرضها النظام المسيطر. هذه «المدلولات المسيطرة» هي التي تؤلف بعد مصادرة «الدوال الأصلية» ما سميته سابقاً «الثقافة المسيطرة».

إن «المدلولات المسيطرة» تأتي من فوق، من «الجهاز الأيديولوجي للنظام» إن استعرت تعبير غرامشي، فترتبط بالدالات الواقعية وتقصي المدلولات الأصلية، وهكذا يصبح للدال الأصلي مدلولان: واحد أصلي وواحد مفروض. هكذا يتكون ما أسميته «ثقافة النماذج المفروضة».

لكن الحالة التي يكون فيها للدال الواحد مدلولان هي الحالة التي تسبّب ما أسميه «الالتباس» حين تتداخل أنظمة إشارة مختلفة، وهذا ما يحدث في اللغة في ظاهرة «المشترك اللغوي» كأن تقول «عين» وتقصد عين الماء بينما يفهم السامع عضو الإبصار، و يحدث في أنظمة الإشارة الأخرى كأن يضع بلد معين اللون الأحمر ليدل على وجوب سير السيارات بينما يضع اللون الأخضر ليدل على وجوب وقوفها مما سيسبب الالتباس لسائق ينطلق من نظام الإشارة الذي يوضع فيه اللونان للدلالة على مدلولين معاكسين فيكون الأخضر لوجوب سير السيارات والأحمر لوجوب وقوفها.

تأتي الثقافة المسيطرة لا لتسمي أشياء ليس لها بعد أسماء كما فعل الله عز وجل مع آدم حين علّمه الأسماء كلها، بل لتصادر الأسماء وتفرض عليها مضامينها الخاصة الجديدة،

وهذا يتم بطرق مختلفة منها طرق الإكراه المعنوي والمادي. منذ أن يستقر نظام السيطرة تتغير دلالة الكلمات وينطق المحكومون بلغة احتفظت بالدالات القديمة وتغيرت المدلولات فيها، ويستبطن المحكومون القناعة أن هذه المدلولات وحدها هي «الشرعية» و«اللائقة». إن هذا الالتباس المفروض هو الذي أطلق عليه مصطلح «الاستلاب»!.

⑧ الحداثة النموذجية، اللائقة – التقليد غير النموذجي، غير اللائق

لم تلجأ الحداثة العربية إلى كبت المدلولات الأصلية بطرق الفرض المباشر فقط، بل كانت تستثمر أواليات نفسية استلابية (جرّبت وصفها منذ أيام الصبا فيما سمّيته «النظرية العامة للعاطفة»).

ثمة «لغة لائقة» يفرضها المستلَب على نفسه وهي التي تتولى التعبير عنه كابتة «لغة غير لائقة»، أو قل: «لغة مخجلة» هي لغة الثقافة الأصلية. أو لأقل بلغة «النظرية العامة للعاطفة»: إن «الذات المثالية» تطرد «الذات الحقيقية» وتتولى الكلام باسمها. هكذا تفرض «الحداثة» نفسها طاردة «التقليد» كما رأينا في مثال رسم البيت: ثمة «بيت لائق» هو الذي يرسم عندما يطلب من التلميذ أن يرسم بيتاً. بالمثل يعبّر ابن الثقافة الأصلية بلغة الثقافة المسيطرة عن نفسه، فكأنه يمارس ما يمارسه الفلسطيني الذي يتكلم بلغة قرارات الأمم المتحدة عن مأساته!

لغة الحداثة هي لغة «النموذجي»: هكذا نتكلم عن «تلميذ نموذجي»، «أم نموذجية»، «عائلة نموذجية»، «حكومة نموذجية»، «مدرسة نموذجية» و«معلم نموذجي» في «دولة نموذجية»، وعلى كل ما هو «غير نموذجي» أن يغيّر نفسه، وحيث أن هذا لا يمكن له أن ينجح (بصورة نموذجية – نجاحاً نموذجياً) فلا بد من إخفاء غير النموذجي إن لم يمكن القضاء عليه نهائياً. تُعلَن «اللغات التقليدية» كلها منتهية الصلاحية: الشعر والنثر التقليديان، الدين التقليدي، القيم الأخلاقية التقليدية، القيم الجمالية التقليدية، العلوم التقليدية، وما انتهت صلاحيته فهو عملياً مات، ومن يجرّب أن يحافظ على لغة تقليدية فهو في أحسن الأحوال

يضع نفسه خارج الزمن، «يحنّط نفسه» وفقاً لتعبير حداثاني. لكن ما أصبح خارج الزمن قد يصلح للفرجة، لمتحف، لفلكلور، وهو ما آلت إليه مثلاً رقصة المولوية فقد فقدت المضمون الروحي الفلسفي الأصلي وتحولت إلى «فرجة».

قلت إن تحديث الثقافة هو فرض لالتباس، إنه يقود إلى التعبير عن مضامين حديثة بتعابير أصلية. ثمة دال أصلي كان له مدلول أصلي وكبت في لاشعور عاطفي خاص (كنت افترضت وجوده في «النظرية العامة للعاطفة») ليظهر إلى ساحة التعبير والشعور «المعنى النموذجي». وهذا ما يمكن قوله عن «اللغات» العربية كلها: لغة السياسة ولغة الاجتماع ولغة الأدب ولغة السلوك.

والأيديولوجيات العربية المعاصرة جميعها تتولى كبت تعبير الثقافة الأصلية عن ذاتها، وخلافاً لما يتبادر إلى الذهن لا يختلف في هذا الإسلامانيون عن اللادينيين.

ومنذ أن ظهرت الإصلاحية العربية في القرن التاسع عشر، وكان الرمز الثقافي الكبير الذي أعطاها الدفعة الكبيرة التي مكنتها من إدخال المضامين الجديدة للألفاظ القديمة هو الأفغاني فقد نسفت المنصة تحت الخطيب التقليدي فاضطر إلى التراجع إلى مواقع بعيدة عن السلطة المسيطرة أو اختفى نهائياً وحل مكانه خطيب يتكلم «اللغة الحديثة». إن التراث يعاد تأويله، «يصفّى من الشوائب»، «يستخلص منه الصالح ويطرد منه الفاسد»، وفي سبيل ذلك «تنقّح» الكتب القديمة. إما أن تطبع طبعات «معدّلة» أو (في أكثر الأحوال أمانة) يطبع النص القديم مزوّداً بملاحظات «تصحيحية» في الهوامش!

⑨ في نقد مفهوم التنويرانية العربية للحداثة

إذا أطلقنا وصف «الأصالة» على جملة الأوضاع والتغيّرات التي تنشأ في مجتمع معيّن نتاجاً لعملية داخلية بحتة (وهذا هو طبعاً نموذج ذهني مثالي قد لا يتحقق بكمال مطلق)، فيمكن لنا أن نقول إن التركيبة الثقافية – الحضارية الغربية الحالية «أصيلة»، إذ للعوامل الداخلية أهمية حاسمة في تكوّنها.

ما أسميناه في بداية هذه الكرّاسة «مواضيع» و «وقائع اجتماعية» (ونجمعها بوصف «المكوّنات الاجتماعية») هي في الغرب أصيلة، إذ نعيد نشوءها منذ قرون عديدة إلى عوامل داخلية عندهم. ومن ذلك «الحداثة». وهي عندهم تقابل «التقليد» فقد انبثق عندهم مجتمع حديث من مجتمع تقليدي.

لا نستطيع أن نقول بالاطمئنان نفسه إن الحداثة العربية «أصيلة» أي أنها نتاج داخلي محض للمجتمع العربي، إذ تكوّن النظام الاجتماعي – الثقافي – السياسي الجديد في بلادنا الذي يسمى اختصاراً «الحداثة» نتيجة لدخول تسلطي عنيف لقوة خارجية هيمنت على العالم كله، وهي القوة الغربية التي أخذت أساساً شكل الاستعمار العسكري والاقتصادي مرفقاً مع فرض لتغيّرات ثقافية مهمة عبر نظام التعليم وعبر وسائل الإعلام مثل الصحف والإذاعة والسينما وعبر الكتب المترجمة.

ووصف تكوّن الحداثة العربية ليس من أهداف هذه الكرَاسة، وثمة عدد كبير من الأبحاث التي تصدت لهذه المهمة كما يعلم القارئ، غير أني هنا أريد أن أركّز على نقطة أراها تمثّل جوهر أطروحات الفقير لله في محاولة وضع أساس تحليلي لتأريخ الثقافة العربية المعاصرة وهي التالية: خلافاً لأطروحات التنويرانية العربية لا تعرَّف الحداثة (العربية والغربية أيضاً) على أنها ما هو نقيض «للظلامية» أو «اللاعقلانية» أو «الدين» (وهذا التناقض الأخير المزعوم أطروحة شائعة بين التنويرانيين عندنا هذه الأيام – تكتب هذه السطور في 5/3/2015)، بل على أنها نقيض «للثقافة الأصلية» (وهو التعبير الذي تبنيته مرادفاً لما يسمى عادة «الثقافة التقليدية»)، وأتمنى على القارئ أن يتذكر هذه الثنائية عند قراءته للفقرات اللاحقة، خصوصاً أن الالتباس الذي تسببه ادعاءات الأيديولوجيا العربية الحديثة في اتجاهاتها الإسلامانية (والقومية أحياناً) تجعل الباحثين يظنون أن بعض الظواهر الحديثة هي ظواهر أصلية (بلغتهم: «تقليدية») على حين أنها تنتمي إلى الحداثة العربية وتقف في مواجهة مع مقابلاتها الأصلية («التقليدية») وليس في تطابق معها!

يمكن أن أعيد سوء فهم التنويرانية العربية المعاصرة للحداثة (وكنت تكلمت عنها في كتاب صدر حديثاً عنوانه «من فتى؟ – عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر») إلى أنها أولاً متأثرة أساساً بالتجربة الفرنسية التي تميزت بفرط «فكرانيتها» (أي الاعتقاد أن الأفكار هي العنصر المحدد الوحيد لعناصر التركيبة الاجتماعية) وبكونها شديدة العداء لدخول رموز دينية في الفضاء العام، وإلى كونها ثانياً دخلت في مواجهة مع مع ما سمي «الصحوة الإسلامية» التي بدأت في بلادنا في نهاية السبعينات وأخذت أشكالاً اجتماعية وسياسية تستخدم اللغة الإسلامية الموروثة (لكنها تضفي عليها مضامين حديثة تقابل مضامين اللغة الأصلية ولا تتطابق معها خلافاً للوهم الذي يسببه الالتباس الذي تحليله هدف من أهداف هذه الكرّاسة)، وهذه المواجهة دفعت التنويرانية العربية في اتجاه استئصالي تمكن مقارنته مع الاستئصاليات الفرنسية والسوفييتية والتركية والتونسية البورقيبية، وأعمتها في اعتقادي عن رؤية الطبيعة الحداثية للإسلامانية العربية، ومما يعزز هذا العمى المنهجي ويرسّخه تجاهل التنويرانية العربية لتجارب الحداثة الغربية غير الفرنسية مثل التجربتين الإنجليزية والألمانية (والغفلة عن منظّرين مهمين ألمان تحديداً، فالذي كان يستطيع تعليم التنويراني العربي عن معنى الحداثة بكفاءة أكبر بكثير من رواد التنوير الفرنسيين الذين ظنهم التنويرانيون العرب منظّري الحداثة الغربية الوحيدين كان منظّرين من أمثال الألماني ماكس فيبر!).

⑩ هزيمة المجتمع الأصلي الأخلاقية

الحداثة العربية هي ما فعله العرب ليبنوا مجتمعاً جديداً قام على أنقاض المجتمع الأصلي، صحيح أن هذا المجتمع الأصلي لم يختف بمجرد شروع الفاعل العربي العام بهذا الفعل ولكنه أُسْكِت بما يشبه ضربة قاضية لم تطل فمه بل طالت إيمانه بنفسه!

لقد هزم المجتمع الأصلي هزيمة أخلاقية، وهذا النوع من الهزائم هو العميق حقاً إذ كل هزيمة أخرى يمكن أن تتلوها محاولة للنهوض من جديد، أما الهزيمة الأخلاقية فتعني إيمان الفرد (أو المجتمع) العميق بأنه لا حق له في الوجود، وأن الشيء الوحيد الذي يجب عليه أن يفعله

هو أن يسكت ويتوارى عن الأنظار (أو يتقنّع) ذلك أن كل إعلان عن الوجود هو فضيحة!

سنرى هذا في نظرة الأيديولوجيا العربية الحديثة بكل تياراتها إلى التاريخ: لا توجد أيديولوجيا عربية لم تضع القرون العشرة الأخيرة بين قوسين بوصفها شيئاً يتمنى المرء لو حذف من التاريخ ورمي في القمامة أو أحرق! ولكن القرون التي سبقت التحوّل الحداثي، والتي يراد رميها في القمامة، هي بالتحديد التي كوّنت المجتمع الأصلي!

ما من أحد يدافع عن «عصور الانحطاط». ولكن لأذكر أولاً الهجوم على المجتمع العربي المعاصر الذي تنبذه الأيديولوجيات العربية المعاصرة كل منها «بمعجم تقييمات» خاص بها. عند الإصلاحي من مدرسة الأفغاني – عبده: هو مجتمع «ابتعد فيه المسلمون عن الإسلام الصحيح». تختلف تشخيصات الإسلامانية اللاحقة: عند النسخة الأصلية من الإخوان (نسخة البنا – الهضيبي ومن حافظ على رؤيتهما): ابتعد المسلمون عن الإسلام الصحيح فلم يطبّقوه في حياتهم على أنه دين ودنيا، سيتطور النقد في الخمسينات ليصل إلى سيد قطب: هنا سيتم التركيز على عدم تحكيم الشريعة والتحاكم إلى «الشرائع الوضعية». سيصبح تشخيص سيد قطب (متفاعلاً مع مصطلحات المودودي): تنكر المجتمع لحاكمية الله وبابتعاده عنها أصبح جاهلياً.

السلفية الجهادية المعاصرة تأخذ من سيد قطب ومن الاتجاه «الوهابي الشعبي» الذي نظّر له ودرّس في مدارس السعودية في الستينات والسبعينات وظل بدون تغيير حتى مطلع التسعينات حين نشأ لأول مرة شرخ بين التلاميذ ومشايخهم من المدرسة الفكرية المسيطرة هناك التي وضع جهاز الدولة في خدمتها.

عند القوميين العرب باتجاهاتهم تمثل «عصور الانحطاط» المرحلة التي سلب فيها العرب السلطة وحكمتهم دولة غير عربية «متخلفة»، والمراد الآن اجتثاث آثار تلك المرحلة المتخلفة من المجتمع.

عند اليسار العربي باتجاهاته المختلفة تمثل أفكار المجتمع الأصلي وبناه نتاجاً لتشكيلات اقتصادية – اجتماعية سابقة يجب التخلص منه إما عاجلاً (وهو شرط للتحول المطلوب عند أقلية من أمثال ياسين الحافظ) وإما آجلاً بعد التغير في «البنية التحتية» الاقتصادية – الاجتماعية (وهو رأي الأغلبية).

⑪ من يعطي الجماعة القناعة أنها على حق؟ الحِرَفي الأيديولوجي

لو سألت القراء السؤال التالي: «هل تعتقد أن الإنسان في حالته العادية يدافع عن نفسه إن ظلمه أحد، ولو بكلام بينه وبين نفسه يوضح فيه مظلمته، إن لم يُسْمِع هذا الكلام من ظَلَمَه أو أشخاصاً آخرين»؟ فسيجيب كثير منهم إن لم يجب جميعهم بالإيجاب. نحن يبدو لنا غالباً أن المظلوم على الأقل يعلم أنه مظلوم (إن لم ير ذلك آخرون غيره من كارهي الظلم) ويعبّر ولو بينه وبين نفسه عن هذه القناعة!.

لكن الواقع غير ذلك. من المشاهد عند الأطفال وجود استبطان لشعور عائم بالإثم يمكن إيقاظه من الخارج (عقوبة الأهل مثلاً. كم هي الحالات التي «يفهم» فيها الطفل بدقة لماذا عوقب؟ هذا الشعور المستبطن بالإثم كنت ذكرته قديماً في نظريتي عن الاستلاب وسميته «الاستلاب الأخلاقي»)، ويمكن لأهل نظرية التحليل النفسي أن يكتبوا أبحاثاً طويلة عما يفترضونه من جذور بعيدة لهذا الشعور، ولا أعرف في الوقت الحاضر إن كان شيء من هذه الافتراضات له أصل يبرره، ولكن ما أهتم به هنا هو عرض فرضية تؤكّد التجربة صحتها: لا يكون الفرد بالضرورة مقتنعاً بأنه «بالفعل مظلوم» (حتى لو رأى غيره ذلك!) بل يصبح مقتنعاً بذلك إن قام شخص «حِرَفي أيديولوجي» بترتيب «منظومة تعيينات» ملائمة تعطيه الحق وتجعله مظلوماً، وتجعله في وضع لا يحس فيه بالذنب تجاه «المرجع الاستلابي المتجسد» (أي كما تجسد في أشخاص محددين في هذه الحالة) بل يحس بأنه محق (وبهذا يخرج مما أسميته في النظرية المذكورة «الأزمة الاستلابية الأخلاقية» وتنبثق في هذه النقطة عاطفة الغضب).

«الحِرَفيون الأيديولوجيون» هم مجموعة تتولى صياغة الأيديولوجيا المناسبة لجماعة تعطيها الحق وتجعل خصومها على باطل!

في غياب «الأيديولوجيا» (على أن نفهم المصطلح هنا هذا الفهم المحدد الذي قدّمته الأسطر السابقة) لا تظهر مقولة «الحق» ولا يعرف المرء «أنه على حق» أو (وهو الشيء نفسه) «أنه مظلوم».

⑫ الكلام بلغة المرجع الاستلابي

بأي شيء يتكلم المستلَب إن تكلّم؟ إن المستلَب يعيش واحدة من حالتين: «حالة مأزومة» (حالة ما أسميته «الأزمة الاستلابية») و«حالة اندماجية استلابياً» (وأعبّر عنها طبقاً «للنظرية العامة للعاطفة»بأنها «حالة عاطفية»). إن تابعت التحليل في الفقرة السابقة (الفقرة 11) أقول إن المستلَب في حالة الأزمة الاستلابية «مفتقد للحجة»، وإن أدخلنا مفهوم «الحق الاستلابي» بمعنى «ما هو نموذجي» وفقاً للمرجع الاستلابي، فإن الأزمة الاستلابية هي حالة يكون فيها الفرد على قناعة أنه «على غير حق»، وهو يتوقع إذن عقوبة، وقد يفضّل الاختفاء المعنوي (عبر الصمت)، كما هو حال الفقير المستلَب حين يجد نفسه في صحبة أناس من «الطبقة الأرقى»، وكما هي حال معظم العرب حين يجدون أنفسهم في مواجهة مع أهل الغرب!

لكن المستلَب الصامت صمتاً اختفائياً قد يبحث مع ذلك عن «حجة» تجعله متطابقاً مع معايير المرجع الاستلابي «للنموذجي»، وعندها بعد أن يكون قد أخفى ذاته الحقيقية ومنعها من أي تعبير (أي: أسكتها أو أخرسها) يشرع في الكلام بلغة المرجع الاستلابي، وهذا حال المثقف الحداثاني مثلاً حين يستبعد كل آثار اللغة الأصلية ويشرع في الكلام «بلغة الحداثة»، ووفقاً للسمة العامة المميزة للحداثة التي هي المصادرة سيؤكد أن تلك اللغة الأصلية لم تكن لغة أصلاً، وهو ما يفعله مثلاً منظّروا شعر الحداثة حين يؤكّدون أن «الشعر الحقيقي» لم يكتب في اللغة العربية سابقاً قط، وأنهم هم أول من كتب الشعر «بمعناه الصحيح» في التاريخ العربي!

⑬ العلاقة الطبقية بين الثقافة السائدة وثقافة النخبة، معنى مصطلح «المثقّف» في السياق العربي

تدخل ثقافة النخبة مع الثقافة السائدة لا في علاقة تجاور، بل في علاقة تراتب: «أدنى – أعلى»، وبهذا تدخل كل الأواليات النفسية – الاجتماعية التي حاولت وصفها في «النظرية العامة للعاطفة». ثقافة النخبة تصبح «سمة» من سمات الطبقة الأعلى، هي تضفي على الفرد جمالاً، ومن يحاول امتلاك هذه الثقافة فهو يحاول أن يصعد في السلم الطبقي عبر نبذ «ذاته الحقيقية» ممثلةً عادة في زملائه السابقين في الطبقة الأدنى، أو بمعنى أدق: مسقطةً عليهم.

ذكرت أن المصادرة سمة جوهرية من سمات الحداثة العربية، وهذا يتضمن مفهوم «الثقافة» نفسه. هذا المفهوم الغربي culture الذي عرّبه كما يبدو سلامة موسى في الربع الأول من القرن العشرين الميلادي بكلمة «ثقافة» صار عملياً يعني «المعرفة بالإنتاجات الذهنية الغربية»، ومن المفيد أن يجرّب الباحث كتابة تاريخ للمفهوم الحديث «مثقّف»، وأعتقد أنه مما أدخل على اللغة العربية بمعناه الحالي في الخمسينات أو الستينات من القرن العشرين بتأثير ترجمات لمفكرين من نوع سارتر، وقد صار يأخذ معنى «الممتلك لمعرفة بالإنتاجات الذهنية الغربية ولموقف سياسي – اجتماعي». هذا التعريف «جامع» لفاعلين عامّين برزوا في الحياة السياسية – الفكرية العربية منذ الأربعينات وتمثّلوا تنظيمياً في أحزاب قومية ويسارية، و»مانع» لأصناف أخرى من «الشغّيلة الذهنيين» من نوع الإسلامانيين الذين شرعوا في الظهور في الحيّز العام منذ الثلاثينات، إذ رغم كل الإنتاج الذهني الضخم للأخيرين فقد حرموا من لقب «مثقفين»، كما حرم قبلهم من تبقى من ممثلي «الثقافة العالمة» ومن منتجي «الثقافة الشعبية» أيضاً من هذا اللقب.

⑭ الجزء الذي تعترف له ثقافة النخبة أنه «حديث» في الثقافة العربية الحديثة

من المعلوم أن الثقافة العربية الحديثة (وأستعمل كلمة «ثقافة» هنا بمعنى «الإنتاج الذهني») يمكن تقسيمها إلى قسمين (وهو تقسيم نظري للتبسيط، وإلا فالقسمان اللذان سأتكلم عنهما يتداخلان): قسم يعد ترجمة للإنتاج الذهني الغربي وتعليقاً عليه من منظار «داخلي» (أي منظار غير نقدي، ولا تظهر فيه الهوية الثقافية الخاصة)، وهو يتضمن أيضاً إنتاجات جديدة (فكرية وأدبية، وللإنتاجات الموسيقية وضع خاص جدير بالبحث على حدة) تنحو منحى الإنتاجات المترجمة وتتمثلها وتنسج على منوالها وتقتدي بنماذجها. وقسم هو «تحديث» للثقافة العالمة، إذ لم يعد «الفقهاء» يكتبون كما كان يكتب حاملو هذا اللقب قبل عصر الحداثة، ولم يعد الشعراء الذين يكتبون ما يسمى بالاسم الحديث «الشعر العمودي» يكتبون على طريقة أسلافهم إذ اختفت المضامين والأشكال القديمة. نحن إذن في القسمين إزاء ثقافة حديثة، فلماذا إذن تعترف ثقافة النخبة بالحداثة لقسم واحد فقط من القسمين؟

يعد الشاعر الذي يكتب شعراً عمودياً منتمياً إلى التقليد لا إلى الحداثة ما لم يحقق شروطاً معينة من نوع الانتماء إلى مدرسة أدبية غربية، ومن هذا القبيل مثلاً الإقرار بحداثة شعر المهجر أو شعر أبي القاسم الشابي مثلاً رغم أن كثيراً منه لم يغيّر في الشكل العروضي الموروث (مثلاً وحدة القافية وانقسام القصيدة إلى أبيات من شطرين) لأن هذا الشعر ينتمي إلى «الرومنسية».

لا يُقَر بالسهولة نفسها لشعراء من نوع شوقي وحافظ والجواهري وقبلهم البارودي بأنهم يكتبون شعراً حديثاً (بل وفقاً لتنظيرات بدأها العقاد والمازني في «الديوان» وأوصلها بعدهما بجيلين أدونيس إلى شكل متطرف: «هم لم يكتبوا شعراً أصلاً»!).

⑮ حداثة منكَرة وحداثة معترَف بها – الحداثة المترجَمة

أستطيع أن أزعم بناء على ما سبق أن في الثقافة العربية حداثتين لا حداثة واحدة: «حداثة مُنْكَرَة» و «حداثة معترَفاً بها».

أما «الحداثة المعترف بها» فهي «الحداثة المترجَمة»، وبهذه التسمية أسمّي الحداثة التي تريد تقليد الغرب (كما تفهمه أو بتعبير أدق: «تترجمه») واستنساخه محلياً وتحويل الثقافة المحلية لتصبح متطابقة مع صورته المتَرْجَمة).

أستعمل مصطلح «الترجمة» هنا بمعنى أوسع من معناه الضيق المتعلق بنقل نصوص من لغة إلى لغة أخرى، فأنا أعني «بالترجمة» التصوّر الذي يحمله ابن ثقافة ما عن ثقافة أخرى، وحين يريد ابن ثقافة ما أن يغير هويته لتتطابق مع هويّة أخرى (مثلاً العربي الذي يريد جعل الثقافة العربية ثقافة غربية) فإن تصوره للهوية – الهدف لا يتطابق فعلاً مع الهدف بل يتطابق فقط مع تصوّره عنه، أي بتعبيري: مع «ترجمته» له.

«الترجمة» هنا هي عملية عقلية فاعلة لا تريد فقط نقل «التراث الساكن» لثقافة أخرى إلى اللغة المحلية لتوطينه فيها نموذجاً ينسج على منواله، بل تريد أيضاً التفكير والإنتاج بهذه اللغة المحلية المجَدَّدة (المترجَمة)، فثمة روائي عربي «يريد أن يكتب مثل جيمس جويس»، وشاعر عربي يريد «عمل نسخة عربية من سان جون بيرس» وثمة مطرب عربي (أقل نجاحاً من هؤلاء!) يريد أن يغني مرتدياً قبعة غربية وحاملاً بدلاً من العود غيتاراً!

تتغلغل الطبقية الخاصة بالثقافة العربية الحديثة التي وصفتها فقرة سابقة من هذه الكرّاسة في كل جوانب الثقافة، وتتبدّى في تذوق «المثقف العربي» وانحيازاته الجمالية كلها: إن «المثقف العربي الحقيقي» لا يسمع أم كلثوم أو صالح عبد الحي بل يسمع فيروز لأن هذه المغنية (المساء فهمها!) تعد (مع الرحابنة) النموذج «لحداثة الغناء العربي» و»ابتعاده عن التقليد»! وهو على استعداد لقراءة أبي تمام فقط ليكتشف فيه «حداثة شعرية» (يراها أدونيس متعالية على الزمان والمكان!).

⑯ انتقائية الحداثانية العربية – تبني المفهوم الفرنسي وتجاهل نموذج ماكس فيبر للحداثة

أعتقد أن «المرجع الفرنسي للحداثانية العربية»، وهي تسميتي لنزعة غالبة عند حداثيين عرب كثر في المغرب العربي الكبير وسوريا ولبنان قد أضر ضرراً بالغاً من حيث أنه عرقل الفهم واسع الأفق لمعنى «الحداثة». بسبب هذا المرجع ظنت أكثرية من الحداثانيين العرب أن الحداثة تعني حرفاً ومعنى ما جرى في التاريخ الفرنسي، وخصوصاً تاريخ «فكر التنوير»، ثم التطبيق السياسي للثورة الفرنسية وموقفها من الموروث الاجتماعي وبالتحديد الدين. حتى في التبعية الفكرية كانت الحداثانية العربية انتقائية، إذ غاب عن تصوّراتها مثلاً ما طرحه الألماني ماكس فيبر الذي تُميّز تصوّراته في علم الاجتماع التاريخي الابتعاد عن كلا الفكرانية الساذجة (الاعتقاد أن الأفكار هي السبب في الوقائع الاجتماعية الكبرى) والمادية الساذجة (كما تجلت في «المادية التاريخية» عند الاتجاه الغالب في الماركسية). وعند ماكس فيبر مثلاً لا تجد الأطروحة المفضلة عند التنويرانية العربية التي تضع وصفة جاهزة للتحديث تتألف من خلق نسخة جديدة «مستنيرة» من الدين إن لم تمكن إزالة الدين من جذوره! (وهي وجهة نظر الجناح المتطرف من التنويرانية العربية التي تسمى أحياناً «الاستئصالية»). فيبر يفضّل مقاربة ملموسة تبحث في أسئلة من نوع: ما هو تأثير العقيدة الدينية «س» على سلوك أتباعها؟ هل هي تدفعهم إلى تحقيق ما يتطابق مع السلوك الذي ينتج المجتمع الرأسمالي الحديث أم هي تعرقل إنتاج هذا المجتمع؟

والسلوك المطلوب هو بعيد كل البعد عن العقائد المجرّدة (مثلاً: «الرؤية المستنيرة للكون» أو «تقديم العقل على النقل» أو «الموقف الإيجابي من الفلسفة» إلى آخره..). من جهتي أعتقد أن الفكرة الأساسية التي ينطلق منها فيبر تقول إن الحداثة تتطابق مع الترشيد Rationalisierung، وهو يعني الاستعمال الأمثل للوسائل المتوفرة بحيث نؤدي إلى الغاية المطلوبة، وهو في رأيه ميزة المجتمع الغربي الحديث حصراً وبالتضاد مع مجتمعات الأرض كلها! في هذه النقطة يلتقي فيبر طبعاً على طريقته الخاصة مع الميل الغالب في الغرب الذي هو التمركز حول الذات والنزوع القاهر للتقليل من شأن الثقافات الأخرى في العالم!

⑰ الحراك الاجتماعي في العصر الحديث وتغيّرات الثقافة الأصلية، تغير «اللغات الموازية» للمجتمع الأهلي

جاء عصر الحداثة العربية بخلخلة كبيرة للعلاقات الاجتماعية الموروثة كما احتفظ بها العصر العثماني إلى درجة كبيرة (مع اختراقات محدّدة معلومة في قطاعات محدّدة من المجتمع)، وقد ضُرِبت الثقافة الأصلية في أحد جانبيها وهو «ثقافة الخاصة» (العلماء) ضربة كبرى حين أدخلت الأنظمة القانونية الغربية، ولم تعد المراكز العلمية القديمة (كالأزهر) تخرّج إلا خطباء مساجد، وحتى التعليم لم يعد من صلاحياتهم. أما «ثقافة العامة» فاستمرت بخلخلة محدّدة، ولم تستطع الثقافة المسيطرة تغيير كل مكوّناتها واجتثاثها من جذورها، وإن استطاعت إجراء تغييرات كبيرة في القاعدة الاجتماعية – الاقتصادية لها، إذ تفرّغ الاقتصاد الفلّاحي من ممارسيه تقريباً، وانتقل معظم سكان القرى إلى المدن ليعيش معظمهم على هوامشها في ظروف يميّزها عادة البؤس. ومع هذه التغييرات التي عانتها هذه القطاعات الأهلية الكبيرة تمكنت الأيديولوجيا المسيطرة من دفعها إلى إلى إجراء تغيير مهم في المظهر تمثل في تخلّي هذه القطاعات عن الزي الوطني والانتقال إلى تبني الزي الأوروبي (وهذا التخلّي نال معظم سكان بلاد الشام وجزءاً مهماً من سكان مصر والمغرب العربي الكبير وأجزاء أقل من السودان والخليج واليمن).

من المهم للباحث في الثقافة العربية الحديثة بمعنى كلمة «الثقافة» الأعم المستعمل في هذه الكرّاسة (حين لا أضيّق مضمون الاصطلاح في فقرات محددة لأقصره على النتاجات الذهنية) وهو «جملة القواعد التي تنظّم العلاقات بين البشر وبينهم وبين الطبيعة في مجتمع معيّن» أن يرصد تغيّرات هذه الثقافة من خلال تغيّر ما أسميه «اللغات الموازية» جنباً إلى جنب مع تغيّر اللغة، ومن هذه اللغات الموازية لغة السلوك ولغة الأزياء.

تلاحظ تغيّر هاتين اللغتين مثلاً حين ترى التحوّل في ثقافة جزئية عبر الحراك الاجتماعي. خذ مثلاً انتقال جزء كبير من سكان ريف حوران للعيش في دمشق (ضمن بيئات ريفية أخرى خضعت لتلك الظاهرة العامة التي هي الهجرة من الريف إلى المدينة): سترى أن «نمط

السلوك» تجري محاولة لتغييره ليتلاءم مع السلوك السائد في أوساط المدينة التي يحتك بها هؤلاء المهاجرون، وسينتبهون بالتجربة إلى وجوه الاختلاف بين «لغتهم السلوكية» (وهي نظام من الدالات والمدلولات يكون فيها الدال هو السلوك والمدلول هو معناه في الجماعة المعنيّة) ولغة الوسط المدني الذي قدموا إليه، وسترى أن ثمة فترة انتقالية تتكون فيها لغة سلوك هجينة ولا تصل إلى درجة التطابق مع لغة سلوك الجماعة التي يراد الاندماج فيها إلا في الجيل الثاني (وترى هنا التوازي مع اللغة نفسها حيث يغيّر الجيل الأول من المهاجرين بقدر المستطاع لهجتهم، لكن الجيل الثاني هو الذي ينطق بلغة الجماعة الجديدة بشكلها الصافي).

وتتغيّر الأزياء أيضاً. إذا كان سكان المدن السورية هجروا اعتباراً من الخمسينات أزياءهم الوطنية الخاصة بصورة شبه كاملة ليتبنوا الزي الأوروبي الذي وصل إليهم بطرق مختلفة، فإن القرويين الواصلين إلى المدينة يغيّرونه أيضاً.

ما الذي يدفع الإنسان إلى تغيير لغته؟ الجواب البسيط هو أنه «ضرورة للاندماج». ولكن هذا الجواب مفرط في التبسيط وهو لذلك يمكن أن لا يكون دقيقاً. في كثير من الحالات مثلاً تجد أنك يواجهك السؤال: عند التقاء جماعتين مختلفتي الثقافة (في حالنا ثمة ثقافتان جزئيتان تنتميان إلى ثقافة واحدة) فأي الجماعتين ستسعى للاندماج في الأخرى؟

سترى هنا أن التفسير البسيط من نوع «الإنسان حيوان اجتماعي وهو يريد الاندماج في الجماعة» أو «الأقلية هي التي تسعى للاندماج في الأكثرية» تدحضه وقائع اجتماعية موثّقة، ففي كثير من الحالات تسعى الجماعة بكل ثقلها المعنوي ووسائلها في التأثير على أفرادها وعلى الجماعات الأخرى لمنع الاندماج. ومن الأسباب التي تقود إلى ذلك (وهو سبب شائع وليس هو السبب الوحيد) الحفاظ على امتيازات تحوزها جماعة معيّنة (مثل الأقلية البيضاء في أنظمة الفصل العنصري التي شهدتها أفريقيا وبلاد مستعمَرة أخرى).

في الحالة التي تهمنا من جهة، ونمتلك عنها معلومات أكثر من غيرها من جهة أخرى، وهي حالة المشرق العربي تحدد المعايير الطبقية التي يحددها المرجع الاستلابي السائد اتجاه

الاندماج (ويتعدل هذا العامل الأهم إن تدخلت عوامل أخرى مثل رغبة أقليات قومية أو دينية في الحفاظ على هويتها المتميّزة).

لو كان القادمون من حوران إلى دمشق هم المسيطرون طبقياً لرأيت أهل مدينة دمشق يحوّلون لغتهم وأزياءهم «لتندمج» مع لغة وأزياء حوران المتميّزة! ولو كانت أفريقيا السوداء هي القارة المتحكّمة في العالم لوجدت العربيات يبحثن في الصيدلية عن «مراهم مسمّرة للبشرة»!

⑱ في معنى الحداثة في السياق غير الغربي

مع الغزو الأوروبي العسكري ثم «التعرّف» العربي على «التقدّم» الغربي نشأت أولى مشاريع الحداثة العربية. لا توجد حداثة واحدة تنسخ بالتفاصيل ما جرى في الغرب، بل توجد في العالم حداثات تكاد تكون جميعها نتيجة للاختراق الغربي العنيف للثقافات غير الغربية التي صارت توصف بعد الغزو أنها «تقليدية». جميع هذه الثقافات انتهجت فيما يبدو طريق تقليد الغرب فيما بدا لها أنه السر في الغَلَبة الغربية. ثمة ثوابت في هذه التجارب: بناء دولة وطنية تقوم على توحيد الجماعات القديمة التي تكونت في عصر ما قبل الحداثة وتحويل الأيديولوجيا السائدة على أساس يتناسب مع «النهضة» (تعرّف عادة على أنها عملية بناء دولة تشبه دول الغرب في صناعتها وعلومها الطبيعية). خلافاً لمصادرة التنويرانية العربية (والحداثانية العربية عموماً) لا تعني الحداثة خارج الغرب بالضرورة تحويل الأيديولوجيا السائدة لتتطابق في كل شيء مع الأيديولوجيا التي يفترضون أنها في الغرب كانت «سبب التقدم». هذا طبعاً إن عرّفنا «الحداثة» هذا التعريف: تحويل البنية الاجتماعية الموروثة على أساس تفكير جديد مبني على «الرُّشد» لا على الانصياع لوصاية الموروث. هذا التعريف في رأيي يتقاطع مع تعريف كانط للتنوير وتعريف ماكس فيبر للعقلانية (الترشيد على الترجمة الأصح) التي يعدّها ضمناً ميزة المجتمع الغربي الحديث. اخترت كلمة « الرُّشد» (بضم الراء المشددة) قصداً لتتقاطع في الجذر اللغوي مع «الترشيد»، فهي تعني نفسية جديدة لم تعد

تؤمن بموروث الآباء والأجداد، وعندها شعور بالثقة بالنفس كبير بما يكفي لتعتقد أنها تستطيع الوصول لما لم يصلوا إليه، وهذا يتم ببنائها لمنظومات فكرية وبنية اجتماعية جديدة لا على أساس التطور التلقائي بل على أساس تشكيل المجتمع من جديد بناء على خطة عقلية جاهزة.

⑲ في نقد النزعة النسخية للتنويرانية العربية، هناك حداثات ولا يوجد جوهر واحد للحداثة

ظهرت الحداثات غير الغربية تحت ضغط الشعور بالهزيمة في المواجهة مع الغرب، وصحيح أن الرغبة في النسخ الحرفي للتجربة الغربية كانت دوماً موجودة عند أفراد في هذا البلد أو ذاك، لكن السيرورة الفعلية تحددت غالباً بأهداف عملية عن طريق الحاكم (التجربة اليابانية «للميجي» والتجربة المصرية في عهد محمد علي)، وحين كانت تدخل أيديولوجيا غربية (معدّلة سوفييتياً ثم محليا) هي الماركسية كانت هذه الأيديولوجيا تتغيّر بصورة حتمية وفقاً لظروف اجتماعية وثقافية تخص المجتمع المعني كما جرى في الصين. أعتقد أنه لا توجد تجربة تحديث واحدة في العالم تبرّر أوهام «النزعة النَّسخية» السائدة عند التنويرانية العربية. «النسخ» لم يقم به أي تحديثيّين في العالم ولا يمكن تصوره أصلاً!

أكثر من ذلك: لا يوجد للحداثة «جوهر» تتعدد أعراضه، بحيث نتكلم عن حداثة واحدة متعددة شكلياً، وهذا الاعتقاد لا يمكن أن يجد سنداً إلا في النظرية الخطية لتطوّر التاريخ، وقد ظهرت هذه النظرية في الغرب بأشكال متعددة عند أهل «عصر الأنوار» وعند مؤسس الوضعية أوغست كونت وعند هيغل، ووجدت في «المادية التاريخية» تمثيلاً أورثوذكسياً لفكرة التطور الأحادي الاتجاه (التطور في خط واحد لا يتعدد) المستندة إلى هذا التقليد الأوروبي الذي تشكل في قرنين أو ثلاثة.

لذلك أعتقد أن علينا أن نتكلم عن «هذه الحداثة المعيّنة في هذا المكان»، وبهذا المعنى سنجد أن الثنائية العامة الوحيدة التي تصلح للاستعمال التحليلي في تحديد ما هو «حديث» هي ثنائية يعبّر عنها عادة بثنائية «الحداثة – التقليد»، وفي بلادنا أعبّر عنها بثنائية «الثقافة الأصلية – الثقافة المسيطرة».

⑳ الإسلامية والإسلامانية

ثمة اتجاه فكري مهم ميّز الحياة العامة العربية في القرن العشرين منذ الثلاثينات ولعب أدواراً سياسية مهمة في مطلع القرن الحادي والعشرين أي في أيّامنا هذه، وهو الاتجاه الذي يسمي نفسه «الاتجاه الإسلامي». هناك مشكلة لغوية ومفهومية في استعمال الصفة «إسلامي» إذ هي في استعمالها الأصلي تخص كل ما يتعلق بالإسلام، فنقول مثلاً: الصلاة شعيرة إسلامية، ونتحدث مثلاً عن العمارة الإسلامية، وقد استوردنا من الغرب مفهوم «الثقافة الإسلامية»، وقد يعرّب المفهوم أيضاً بكلمتي «الحضارة الإسلامية»، على حين كان أسلافنا في الثقافة الأصلية يقولون ببساطة «المسلمون»، «ديار الإسلام»، ويتكلمون عن أمم كالعرب والفرس والروم (والهند والزنج والصين. لا تظهر في التراث الصفات «هنود»، «زنوج»، «صينيون» مستعملة بكثرة كما في زماننا، وهذه الجموع ظهرت في العربية الحديثة بكثرة بتأثير الترجمة من اللغتين الفرنسية والإنجليزية).

باختصار: استعمال صفة «إسلامي» تحدث التباساً غير مرغوب فيه بين استعمالها لوصف كل ما ينتمي إلى «الإسلام» بما هو دين وحضارة (أو ثقافة) واستعمالها لوصف ما ينتمي حصراً إلى هذا الاتجاه الفكري الحديث الذي أسّسه الأستاذ حسن البنا ورفاقه في الثلاثينات. وفي اللغات الأوروبية وجد الكتّاب في هذا الموضوع صيغة جاهزة للتعبير عن الاتجاهات الفكرية والفلسفية (ضمن استعمالات أخرى) هي الصيغة التي يسبق فيها اسم أو صفة اللاحقة ism فيقال مثلاً socialism, existentialism, marxism إلى آخره، وفي الوصف يميّزون بين الصفة العادية والصفة المنتهية ب ist، هكذا يجعلون islamic صفة تخص الإسلام بعمومه، و islamist صفة تخص هذه الحركة الجديدة.

هذا التمييز اللغوي – المفهومي المهم تولّاه في بلادنا الكتاب من خصوم من يسمون أنفسهم «الإسلاميين» فأضافوا حرف الواو ليقال «الإسلاموية» و «الإسلامويين»، وحيث أن هذه الواو صارت تحمل ظلاً من العداء أو السخرية فإنني أقترح للتمييز استعمال لاحقة مألوفة عندنا للتعبير عن التيارات الفكرية والسياسية مؤلفة من الألف والنون «ان» – الألف الممدودة ثم النون كما في «جوهرانية»، «شخصانية»، «علمانية» إلى آخره..لذلك سأصف هذا التيار بالوصف «إسلامانية» وأهله «بالإسلامانيين»، للتمييز عن «الإسلام» و «الإسلاميين» أو «الإسلامي» التي تخص المجتمع الإسلامي كله، بدون أي انحياز معاد أو موال. هو استعمال مفيد ضروري للتحليل والفهم ولعدم الخلط ولعدم مصادرة «الإسلام» لصالح تيار واحد أيضاً! (وكنت في فقرة سابقة كما يذكر القارئ ذكّرت بالميزة الرئيسية للحداثة التي هي المصادرة!).

ولو أن حزباً سمى نفسه «الحزب العربي» مثلاً فسنقع في إشكالية وخلط لو تكلمنا عن «جريدة عربية» وعنينا جريدة تدعم هذا الحزب، مع أن هذا الخلط بين صفتي «عربي» لكل ما يخص العرب و «عربي» لما يخص هذا الحزب لن يزعج أنصار هذا الحزب بالضرورة!).

وبهذا المعنى مثلاً نصف الناصرية بأنها واحد من من تيارات المجتمع الإسلامي فنقول: «الناصرية هي تيار من التيارات الإسلامية كما أن الإسلامانية هي تيار آخر من التيارات الإسلامية». وما تقدم من القول هو بديهي عند من لديه الحد الأدنى من المقدرة على التفكير المفهومي والمنطقي، ولكنه سيبدو غير مألوف فقط لأفكار مشوّشة أنتجتها حالة سياسية – فكرية مشوّشة لم تشهد مثلها بلادنا منذ قرن ونصف أو أكثر في اعتقادي!

سأذكر هنا أني أنوي التوصيف الموضوعي لموقع التيار الإسلاماني في الثقافة العربية المعاصرة، والمسلّمة التي أنطلق منها تقول ببساطة إن التيار الإسلاماني واحد من التيارات الفكرية – السياسية العربية. أختصر ذلك وفقاً للمصطلحات المستعملة في هذه الكرّاسة وأقول إن الإسلامانية هي واحدة من الأيديولوجيات العربية التي جاء بها عصر الحداثة، هي لا تملك استمرارية مع التاريخ تزيد عن غيرها من الأيديولوجيات العربية، خلافاً طبعاً لما يقتنع به أنصارها، وهي تشبه في ذلك الأيديولوجيا القومية العربية.

㉑ الإسلامانية هي أيديولوجيا حديثة

من المألوف ادعاء أيديولوجيات حديثة أنها استمرار للماضي، وحتى الماركسية، التي كانت تكافح أفكاراً من نوع أن الاقتصاد الرأسمالي المعاصر بقوانينه التي اعتنى ماركس بدراستها هو استمرار للأنظمة السابقة، وأن منطق النظام الرأسمالي الحديث هو منطق مستقل عن الزمان، هي نفسها لم تخل في جوانبها الكفاحية من ادعاء الاستمرارية مع ثورات قديمة للطبقات المحكومة ضد الطبقات الحاكمة (ولعلكم تعلمون أن الثورية الكبيرة روزا لوكسمبورغ سمّت اتجاهها السياسي «السبارتاكيين»)، وفي الأعمال الأدبية المتأثرة بالماركسية نجد هذا الميل بعد أوضح.

لو صدّقنا الأيديولوجيات في ادعائها أنها استمرار للماضي لوجب علينا أن نعود لقراءة تاريخ الرومان القدماء لفهم مجريات حركة موسوليني الفاشية لأنه ادعى أنه استمرار لهم!

غير أن هذه الظاهرة تواجهنا بحدة في بلادنا، ومن النادر في زماننا هذا أن نجد من يشكّك في مدى دقة ادعاء القوميين العرب أنهم استمرار لروح القومية العربية الخالدة ورسالتها، أو مدى دقة ادعاء الإسلامانيين أنهم «لم يجلبوا جديداً» لأنهم إنما يريدون العودة إلى «منابع الإسلام الصافية».

وكما يعلم القارئ سلّطت دراسات كثيرة الضوء على الرؤية الاستشراقية الجوهرانية التي ترى أن «الإسلام» (كما تفهمه) جوهر لم يتغيّر، وهذا الجوهر غير المتغيّر صالح لتفسير جميع المواضيع والوقائع الاجتماعية في العالم الإسلامي في جميع العصور لأنه جوهر مستقل عن الزمان والمكان، وهو يصلح تفسيراً أحادياً لما جرى ويجري من طنجة إلى جاكرتا عبر القرون!

هذه الرؤية الاستشراقية تنتشر في أيامنا هذه انتشار النار في الهشيم، فالجميع تقريباً يصدّقون ادعاءات الإسلامانيين أنهم حركة قديمة أسّسها النبي عليه الصلاة والسلام، وأنهم إنما يتّبعون الوحي، أو يجتهدون في محاولة اتّباعه بقدر ما يستطيعون لا أكثر ولا أقل!

في هذه الكرّاسة أنطلق من أن هذا الادعاء يصلح فقط لمن يريد وصف قناعات الإسلامانيين ولكنه لا يصلح لمن يريد أن يقدّم تحليلاً تاريخياً للظواهر الفكرية العربية الحديثة

يميّز فيه بين ما هو جديد لم يكن في الماضي وبين ما هو بالفعل استمرار لهذا الماضي.

وحين يصف اللادينيّون العرب التحوّل الأيديولوجي الشعبي لصالح الإسلامانيين بفروعهم العديدة (الفرع المبادر الآن في بلدان «الربيع العربي» كما تسمّى البلاد التي شهدت ثورات عام 2011 هو الفرع المسلّح الأكثر غلوّاً أو ميلاً إلى العنف الذي لا يكاد يكون له حدود أو ناظم)، فمن المألوف أن يعبّروا عن ذلك بأنه «عودة إلى القرون الوسطى»، مثلاً يقول جورج طرابيشي عن مسار ثورات 2011: «فالربيع العربي لم يفتح من أبواب أخرى غير أبواب الجحيم والردّة إلى ما قبل الحداثة المأمولة والغرق من جديد في مستنقع القرون الوسطى الصليبية / الهلالية» (جورج طرابيشي – «ست محطات في حياتي» – جريدة «الدستور» الأردنية – الجمعه 6 مارس/آذار–2015).

وبالاستعانة بتشبيه ذكرته فيما سبق يشبه هذا القول قولنا إن فكّرنا تفكيراً مشابهاً: «لقد عاد موسوليني بإيطاليا إلى عصر الرومان» أو «إن كالفن عاد بجنيف التي أقام فيها جمهوريته الفظيعة إلى أسوأ التقاليد التي شهدتها المسيحية القديمة». هذا الانتحال الذي تقوم به قوى سياسية حديثة لأسماء ورموز قديمة يجب أن لا يؤخذ على محمل الجد أكثر مما يؤخذ على محمل الجد زعم من يزعم أن أمة ما لم تتغيّر منذ ألف سنة لأن ألفاظ لغتها التي كانت قبل ألف سنة لا تزال مستعملة». وقد كان ماركس بأسلوبه الساخر على قدر كاف من الحكمة ليتكلّم عن هذه الظاهرة في سطوره الافتتاحية في مؤلّفه التحليلي – الهجائي «الثامن عشر من برومير لويس بونابرت» (ولم يظهر تلاميذ ماركس العرب في كثير من الأحيان نباهة معلمهم المفترض!).

يقول ماركس: «إن تقاليد جميع الأجيال الغابرة تجثم كالكابوس على أدمغة الأحياء. وعندما يبدو هؤلاء منشغلين فقط في تحويل أنفسهم والأشياء المحيطة بهم، في خلق شيء لم يكن له وجود من قبل، عند ذلك بالضبط، في فترات الأزمات الثورية كهذه على وجه التحديد، نراهم يلجئون في وجل وسحر إلى استحضار أرواح الماضي لتخدم مقاصدهم، ويستعيرون منها الأسماء والشعارات القتالية والأزياء لكي يُمثلوا مسرحية جديدة على مسرح

التاريخ العالمي في هذا الرداء التنكري الذي اكتسى بجلال القدم وفي هذه اللغة المستعارة. هكذا ارتدى لوثر قناع الرسول بولس واكتست ثورة 1789 – 1814 بثوب الجمهورية الرومانية تارة وثوب الإمبراطورية الرومانية تارة آخري، ولم تجد ثورة 1848 شيئًا أفضل من التقليد الساخر لعام 1789 حينًا وللتقاليد الثورية لسنوات 1793 إلى 1795 حينًا آخر.

وعلى هذا النحو يعمد دائمًا المبتدئ الذي تعلم لغة جديدة إلى ترجمة هذه اللغة بالفكر إلى لغته الأصلية وهو يستعمل اللغة الجديدة».

㉒ الطوبى المضمرة للأيديولوجيات العربية المعاصرة على تناقضها الظاهر: صورة الغرب

في أعماق الطوبى الإسلامانية، كما في أعماق جميع أيديولوجيّات التغيير العربية الحديثة الأخرى، تكمن الفكرة القائلة «نريد أن نكون مثل الغرب»، وإذا كانت الحداثانية العربية تقول هذا بصورة مباشرة فإن الأيديولوجيات الأخرى تقنّع هذه الطوبى بأقنعة تاريخية، وقد قدّم التاريخ العربي – الإسلامي صوراً تخيّلية للمجتمع – الهدف لكلتا الأيديولوجيتين القومية العربية والإسلامانية. «الدولة العربية القويّة» (بعض القوميين فضّلوا نموذج الدولة الأموية) و»الخلافة الراشدة» (وهي «صورة المجتمع – الهدف» عند الإسلامانيين) هما معاً يخفيان تصوّر الغرب كمجتمع – هدف. كنت في مكان آخر ذكّرت القارئ أن الغرب في الطوبى العربية ليس هو الغرب التاريخي أو الحاضر بل هو تصوّر الغرب عند الفاعل الأيديولوجي العربي المعني. وهذا التصوّر حصيلة لتصوّر هذا الفاعل للمجتمع العربي القائم مع التعديلات المطلوبة عليه عبر اقتباس مكوّنات صورة المجتمع الغربي كما يدركها هذا الفاعل.

أكبر مكوّن من مكوّنات صورة الغرب وأكثرها فاعلية هو القوة الغالبة الصناعية – العلمية – العسكرية. وهذه القوّة ترتبط في ذهن الشغّيل الثقافي الذي ينتج الأيديولوجيا بالوحدة السياسية لدولة كبيرة تجاوزت الانقسامات المحلية. سنرى أن الوحدة كانت شعاراً مشتركاً للأيديولوجيات العربية كلها (القومية العربية – القومية السورية – الإسلامانية – اللبراليات الإقليمية في مصر والسودان وغيرهما..).

تصوّر مجتمع — هدف يتجاوز انقسامات ما قبل العصر الحديث هو السمة المميزة للطوبى العربية المعاصرة، وهذا يعني أن المجتمع – الهدف يُعرَّف بالدولة المنشودة: إنها دولة الوحدة. وبقدر ما كانت أيديولوجيا معيّنة أقل تسامحاً مع فكرة بقاء تشكيلة المكوّنات الاجتماعية ما قبل الحداثية كانت أقرب إلى الحداثة، سيّان إن كانت ترتدي ثوب الحداثانيّة أم أثواباً أخرى. بهذا المعنى لا شك أن الترابي الذي كان يريد تجاوز الطوائف السودانية «أحدث» من منافسيه في حزب الأمة والحزب الاتحادي!

وبهذا المعنى سنجد مدى بؤس التنويرانية العربية التي تفهم الحداثة «فهماً أصولياً» إن جاز التعبير، أي أنها تطلق على حركة فكرية عربية أو مجموعة سكانية عربية صفة الحداثة إن تطابقت في لغتها وشكلها الخارجي مع صورة الغرب.

مثلاً: أتعدّ الانعزالية المسيحية في حرب 1975 «أحدث» من الناصرية الإسلامية لمجرد أنها تنطق ألفاظاً فرنسية وتلبس أزياء غربية، رغم أن الثانية لا الأولى هي من كانت تنادي بدولة عربية واحدة تتجاوز الانقسامات الطائفية؟

㉓ إشكاليات الأيديولوجيا العربية الحديثة هي أيضاً حديثة وإن ظن أهلها أنها قديمة، نموذج: أهمية الشورى

في ملاحظة ثاقبة لمحمد رشيد رضا يقول إن أهمية الشورى فكرة جديدة ظهرت عند المسلمين بعد احتكاكهم بالغرب (مقال: «منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق» – المنار – الجزء العاشر – 1907). ما أسميته في هذه الكرّاسة «حقل التعيينات» الذي يعني مجموعة المواضيع والوقائع الاجتماعية التي تهتم أيديولوجيا معيّنة بتحديد موقف منها (بإعطائها قيمة إيجابية أو سلبية) له علاقة مباشرة بطوبى الأيديولوجيا المعنيّة، أي تصوّرها للمجتمع المثالي الذي تريده (المجتمع – الهدف)، ومضمون هذه الأيديولوجيا يتحدد وفقاً للوضع الذي تجد المجموعة الخالقة للأيديولوجيا (مصدر الأيديولوجيا) نفسها فيه، وقد كان أهم ما يميّز المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها أيديولوجيات القرن العشرين العربية الفاعلة هو تحدي المواجهة مع الغرب، ولذلك كان هدف تحويل المجتمع وفق نموذج رأى الفاعل الأيديولوجي أنه يكفل تحقيق هدف مواجهة متكافئة مع الغرب هو الهدف الذي حدّد حقل تعيينات هذه الأيديولوجيات التي سميتها «أيديولوجيات التغيير».

ويمكن القول عن السمة العامة لهذه الأيديولوجيات أنها «سمة مقاومة»، أو لنقل بمعجم تقييمات الأيديولوجيا القومية بتلوينها اليساري الذي شهدته الستينات: إن هذه الأيديولوجيات كانت «وطنية»، فقد كان الاستقلال الوطني وفك روابط التبعية السياسية والاقتصادية للغرب سمة عامة لها. مع انهيار الاتحاد السوفييتي عام 1990 سنشهد ضربة قاصمة لثقة هذه الأيديولوجيات بنفسها واستلام نوع مما قد نسميه «الأيديولوجيا المضادة» (لأنها انبنت على تسخيف الطوبى الاستقلالية لهذه الأيديولوجيات والدعوة لعودة حديثة للاستعمار بأشكال مباشرة أو غير مباشرة.

وقد قامت هذه الأيديولوجيا المضادة بتبني حقل تعيينات أيديولوجيات المقاومة نفسه ولكنها قلبت إشارات القيم في منظومة التعيينات، فما كان يعطى قيمة إيجابية صار يعطى قيمة سلبية وبالعكس. وتشكل ما تسمى «اللبرالية الجديدة» في البلاد الناطقة بالعربية نموذجاً لهذا الشكل من «الأيديولوجيا المضادة» (أو الأيديولوجيا ذات الطوبى المضادة).

إن نباهة محمد رشيد رضا المشهودة سمحت له بهذه الملاحظة التي تخفى عادة عن إسلامانيي عصرنا ممن يروّجون لفكرة «الشورى» ويعدّونها جزءاً أصلياً من النظام السياسي الإسلامي، وأعني الملاحظة التي بدأت بها هذه الفقرة والقائلة إن ملاحظة أحوال الغرب هي التي جعلت نخبة إسلامية معينة تعود إلى «اكتشاف» مفهوم الشورى. (أرجو دوماً ملاحظة تفريقي بين مصطلحي «إسلامي» و «إسلاماني». هنا بالذات كانت هذه النخبة «إسلامية» بمعنى أنها تنتمي إلى عالم الإسلام، ولم تكن «إسلامانية»: أساساً لأن الإسلامانية لم تكن بعد قد تأسست إذ تأسست في الثلاثينات، علاوة على الفوارق الفكرية البنيوية بين فكر هؤلاء والفكر الإسلاماني).

لم تكن الشورى قيمة في المنظومة السياسية الإسلامية التاريخية، بل هي اكتشاف حديث نتج عن حقل تعيينات جديد. إن المكوّن الاجتماعي الذي هو: هل السلطان «مستبد» أم «يأخذ بالشورى»– قل: «شوروي»، لم يكن ضمن حقل تعيينات «أيديولوجيا ما قبل حداثية» (هل توجد «الأيديولوجيا» أصلاً قبل عصر الحداثة؟ هذا بحد ذاته يستوجب نقاشاً لا أنوي أن أدخل فيه هنا). ومعجم التقييمات نفسه هو حديث، إذ لم تكن صفة «مستبد» (ومثلها صفة «شوروي» أو ما في معناها) تدخل في معجم التقييمات، ولك أن تراجع ما كان يمدح به السلطان أو يذم، فلن تجده يمدح بأنه شوروي أو يذم بأنه مستبد.

نباهة رضا المشهودة مع ذلك لم تكف لجعله يكمل الشوط المنهجي ويقرر أن إشكالية الشورى – الاستبداد هي نفسها حديثة.

ومن خطل الرأي وسوء الفهم الظن أني أقول «إن الإسلام لا يقبل بطبيعته فكرة «الشورى» أو «الديمقراطية» إن غيّرنا المصطلح أو وسّعنا معناه، إذ أن هذا القول لا معنى له. ما من شك أن منظومة القيم العامة في الشريعة الإسلامية يمكنها أن تستدخل قيمة «الشورى» أو قيمة «عدم الاستبداد»، خلافاً لمزاعم مستشرقين ولا دينيين عرب كثر، ولكنها تستدخلها بحكم القابلية العالية للتأقلم مع العصر التي تمتلكها هذه الشريعة.

لكن من يقوم بذلك ليس النصوص بل «الرجال» (كما كان علي بن أبي طالب يقول عن تفسيرالقرآن)، أي أن أهل العصر هم من يضعون حقل تعيينات جديد ومنظومة قيم جديدة يريد الشغيل الثقافي المنتج للأيديولوجيا أن يقنع مجتمعه بتبنيها.

㉔ خطر الوقوع في المفارقة التاريخية عند كتابة تأريخ للثقافة العربية المعاصرة: مثال: مسألة «الحجاب»

لعل القارئ لاحظ في هذه الكتابة وغيرها من كتابات الفقير لله أنني شديد الحذر من الوقوع في ذلك الخطأ المنهجي الذي يسمّونه في الغرب «المفارقة التاريخية»، وهو نسبة ظواهر إلى غير زمنها. ومن ذلك أن تقول عن حاكم إن «شعبه اشتكى من استبداده»، إذ أن كلا المفهومين «شعب» و «استبداد» هما مفهومان حديثان، ولكننا لو تكلمنا عن أمير من أمراء المماليك مثلاً لجاز لنا أن نقول إن «الرعية اشتكت من ظلمه»، أو «دعت عليه العامة لكثرة مظالمه»، فقد كانت القيمتان «عدل» و «ظلم» موجودتين بالفعل في عصر ما قبل الحداثة، ومن المسلّم به في المنهج التاريخي أن علينا أن ننظر بحذر إلى تغيّر مدلول الكلمات، ونسبة مدلول الكلمة إلى سياقها التاريخي. وكثير من الكلمات التي يظن معاصروها أن مدلولها المعروف لديهم كان موجوداً منذ قرون طويلة (مثلاً منذ ظهور الإسلام) لم يكن لها المدلول الذي يعرفونه حتى الخمسينات أو الستينات من القرن العشرين!

ومن هذه الكلمات التي آن لي أن أتكلّم عنها كلمة «الحجاب».

يسمع العربي الآن (أكتب هذه الكلمات في 10/4/2015) كلمة «حجاب» فيعطيها المدلول التالي: «زي محدد ترتديه المسلمة ويتطابق مع مستلزمات الشريعة»، والأغلب أن ينصرف التفكير إلى غطاء الرأس تحديداً، وأن تأخذ النقاشات عن الحجاب طابعاً فقهياً: أهو مفروض على المسلمة أم غير مفروض؟ (والرأي السائد أنه مفروض). لكن هذا المعنى لكلمة «الحجاب» ليس هو معنى الكلمة في القرآن، وهذا أمر معروف واضح، إذ هو هناك بمعنى «الحجاب الساتر الذي يجب على معاصري النبي عليه الصلاة والسلام أن يكلّموا أمهات المؤمنين من ورائه».

وفي القرآن توجيه واضح عن مواصفات ثياب المؤمنات (سورة الأحزاب، 59) مع تعليل: ﴿أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ﴾، ولكن هذه المواصفات لا تسمّى بالحجاب طبعاً، ولو بحثت في التاريخ الإسلامي حتى العصر الحديث لما وجدت في هذا الموضوع «إشكالية اجتماعية»،

ولا كان من الأمور المطروحة للنقاش، مع أن مواصفات العلاقة بين الجنسين كانت تطرح بلا شك في موضوع يهم المسلمين هو موضوع العلاقة المشروعة (الزواج أو العلاقة «بملك اليمين»)، وغير المشروعة (الزنا والزواج الباطل). لكن أحداً لم يكن بحث في موضوع تغطية الشعر أو عدم تغطيته، وعلى أن المسلمات وغيرهن من الساكنات في ديار الإسلام كن يغطين رؤوسهن بلا ريب، وفي مدن العصور المتأخرة كانت النساء يغطين وجوههن أيضاً. وثمة أزياء مماثلة حتى في بلاد غير إسلامية.

أما الرجال فقد كانوا على ما يبدو غالباً يغطّون رؤوسهم أيضاً (بعمائم وغيرها، ويمكن لمن يشاء أن يبحث في تاريخ الأزياء الإسلامية (وأنا شخصياً لم أبحث فيه بتعمّق وإن كانت لي فيه بعض المعرفة فيما يتعلق بما يسمّى «الأزياء التقليدية» في العصر الحديث في بلاد الشام تحديداً). وفي اعتقادي أن معنى كلمة «الحجاب» الحالي لم ينشأ قبل الخمسينات من القرن العشرين، ولم يتحول إلى «إشكالية اجتماعية» قبل الستينات حين بدأت تظهر عند النساء المتحوّلات إلى الفكر الإسلاماني رغبة في العودة عن مألوف الزي الأوروبي الذي تنبته شرائح محددة في مدن بلاد الشام ومصر وبلاد أخرى، وتمثل في العودة إلى تغطية الشعر، ومن الغريب إن عدت إلى نقاشات إسلامانيين مثل البوطي أو جودت سعيد (انظر رسالة جديرة بالقراءة أرسلها إلى أخته ليلى سعيد ونشرت بعنوان «فقدان التوازن الاجتماعي – مشكلة الزي والملابس» وهي مكتوبة عام 1968 ونشرت في «دار الفكر المعاصر» – بيروت للمرة الأولى عام 1978) أن ترى أن من اعترض على «الحجاب» لم يكن النساء «المراد تحجيبهنّ» بل كان أولياء الأمور الذين يتّهمون في أيامنا أنهم من يجبرون النساء على «التحجّب»! ومن كان يكافح لفرض خيار الحجاب كان هاتيك النسوة بالتحديد.

آمل أن القارئ اللبيب سيفهم دون أن أضطر للإيضاح أنني هنا لا أنوي بحال من الأحوال الدخول في النقاش الفقهي المعتاد عن «وجوب الحجاب» من عدمه، بل أنوي أن أطرح الموضوع من المنظور الاجتماعي التاريخي لأظهر كيف دخل «الحجاب» بمعناه الحالي حقل تعيينات الأيديولوجيا الإسلامانية والأيديولوجيات المعادية لها أيضاً.

وهو هنا مجرّد مثال على آلية ظهور حقل تعيينات أيديولوجيا معيّنة ومنظومة قيمها ومعجم تقييماتها أيضاً. ومنه يمكن لنا أن نعرف في مثال ملموس معنى زعم هذه الكرّاسة أن الإسلامانية خلافاً لما يظن منشئوها وأتباعهم هي أيديولوجيا تنتمي إلى عصر الحداثة ولم تكن متصوّرة الوجود قبل هذا العصر. ومن هذه النقطة يمكن للباحث بعد أن ساهمت الإسلامانية وخصومها معاً في تشويش مفهوم «الإسلام» (والصفة منه: «إسلامي» – هل أخالف قواعد البحث الموضوعي إن قلت للقارئ أني «مسلم» و «إسلامي» ولكني لست «إسلامانياً»؟، دون أن يعني هذا أني أختلف مع الإسلامانيين في كل ما يقولونه، وهذا حالي مع أيديولوجيات أخرى سمتها أنها «وطنية»).

㉕ ظهور الثقافة السائدة والثقافة المسيطرة

تشكّل «الحداثة» عندنا (أي جملة البناء الاجتماعي – الثقافي الجديد الذي خلف عصر ما قبل الحداثة وانتهى رسمياً مع انفصال المشرق العربي ومصر عن التبعية السياسية للدولة العثمانية في منتصف العقد الثاني من القرن العشرين) قطيعة مع البناء الأصلي. وكما كان هناك ثقافة أصلية قبل حداثية فقد جاء شكل جديد من الثقافة الأصلية، ولكنه الآن صار يتعرّف في علاقته مع شكل نقيض معادٍ له هو الذي أسميته «ثقافة النخبة». هذا التناقض مع ثقافة النخبة التي أسميها «الثقافة المسيطرة» لم يكن موجوداً سابقاً فقد كان هناك ثمة تكامل بين ثقافة الخاصة وثقافة العامة، الثقافة العالمة وثقافة الشعب.

لم تخلف ثقافة النخبة الثقافة العالمة بل أرادت أن تقوم على أنقاض مكوّني الثقافة الأصلية الجديدة معاً، وهذا التناقض كان واضحاً في مجمل البلاد التي خضعت حتى وقت متأخر للاستعمار الغربي المباشر(العراق والشام ومصر وبلاد المغرب الكبير والسودان واليمن) لكن الجزيرة العربية تحت حكم آل سعود اختلفت تركيبتها الثقافية من حيث الشكل، حيث حافظت السلطة على تحالف مع «الثقافة الأصلية الجديدة» فهُمّشت ثقافة النخبة وحُشِرت في الزاوية، خلافاً لشقيقاتها العربيات حيث استلمت هذه الثقافة السلطة وحشرت الثقافة

السائدة في الزاوية (قارن مثلاً بين دور «العلماء» في مصر الناصرية أو سوريا البعثية أو تونس البورقيبية من جهة وبين دورهم في السعودية في الخمسينات والستينات).

تجنباً لإشكالية الاصطلاح «الثقافة الأصلية الجديدة»، حيث تتناقض صفتا «الأصلي» و «الجديد» سأقتصر على التسمية «الثقافة السائدة» التي تقوم في بلادنا كمقابل «للثقافة المسيطرة» وهي تسميتي لثقافة النخبة.

㉖ زي المرأة: «الحجاب» بما هو زي حديث

جاء العصر الحديث ولكل شعب من الشعوب الإسلامية زيه الوطني، بل ضمن الشعب الواحد تنوّعت الأزياء على المناطق والشرائح، وقد احتفظت كثير من هذه الشعوب والشرائح بزيها الوطني أو غيّرته تغييرات صغيرة، وكانت بلاد الشام ومصر من أكثر البلاد التي شهدت تغييراً جذرياً في الزي الوطني إذ تُبُنِّيَ الزي الغربي في المدن أو معظمها، ونحا أهل الريف هذا المنحى أيضاً، وفي بلاد الشام سارت ثياب النساء على أساس خيارات ملائمة من الزي الغربي، واحتفظت نساء كثيرات من الطبقات الشعبية بمنديل على الرأس «إيشارب» أو اختصاراً في بلاد الشام «إيشار».

اعتباراً مما سمي «الصحوة الإسلامية» في نهاية السبعينات استعيدت تسمية «الحجاب» لتطلق حصراً على شكل من الزي تضمن تشدداً أكبر في تغطية مقدار ما يظهر من الشعر، وهناك من ارتدت أيضاً زياً حديثاً يغطي الجسم كله سمّته المبتكرات باسم قرآني هو «الجلباب» (من المحتمل أن ليلى سعيد رحمها الله هي من ابتكرته في نهاية الستينات).

في هذا التغيير الجديد في الزي الذي سرى سريان النار في الهشيم وتبنّته معظم النساء في بلادنا سألاحظ ما يلي:

أولاً: نحن إزاء زي حديث تماماً لا يشكل استمراراً «للزي التقليدي» (أي الزي الوطني)!

ثانياً: في معظم الحالات تبنى الرجال الزي الغربي كما هو بدون أي تعديل، بينما كانت النساء وحدهنّ هنّ من أضفن إلى الزي الغربي علامة فارقة تميّزهن لا بصفتهن الإثنية بل بصفتهن الدينية في نظر غير المسلمين (وهذا الفهم لمعنى هذا الزي غير دقيق لكن هذه الرؤية غير الدقيقة لمعنى الزي هي أول ما يخطر على بال المسلمات أنفسهن عندما يسألن عن «تفسير هذا الزي غير المألوف»!) ، وبينما كان الزي الوطني القديم لا يتضمّن بما هو «لغة موازية» معنى أيديولوجياً محدّداً صار لهذا الزي الحديث ارتباط بالأيديولوجيا الإسلامانية، وحيث أن هذه الأخيرة لم تمانع في كثير من الأحيان في محاولة مصادرة الإسلام لنفسها (وأعداء الإسلام شجعوا ذلك أيضاً) فقد وجدت «المحجّبات» أنفسهن في موقع مواجهة سياسية مع السلطات في البلاد التي كانت تتّبع سياسة العلمانية الاستئصالية (مثل تركيا وتونس وسوريا أحياناً)، وهذا بمجرد ارتداء هذا الزي! فقد حسبن على الإسلامانيين، وهؤلاء الأخيرون شجّعوا ذلك بلا تبصّر وبدون أن يأخذوا في الحسبان مقدار الضرر الخاص الذي ستناله هذه النسوة في الوقت الذي صدرت فيه الفتاوى المنحازة للرجل المعتادة التي تجعل الرجل في حل من أن يميّز نفسه بأي علامة في مقابل طلبه من النساء أن يميّزن أنفسهن ويتلقين الاضطهاد الناتج عن ذلك! (انظر مثال المسلمات في الغرب المضطرات وحدهن لتلقي التمييز بسبب الزي على حين حكم «الفقهاء» للرجال أن الزي الغربي هو زي يمكن للرجال المسلمين أن يتبنوه بدون تغيير أي تعديل! ولن أذكر هنا الحالة النادرة من بعض الاتجاهات الصغيرة التي أصرت على تبني الزي الأفغاني للرجال).

ثالثاً: خلافاً للزي الوطني القديم الذي كان الرجال والنساء معاً يرتدونه ويعدّونه مثلهم الجمالي الأعلى فإن هذا الزي الحديث للمسلمات ليس هو مثلهن الجمالي الأعلى ، ولي على ذلك دليل واضح، وهو أن نساء المجتمع الإسلامي ما قبل الحداثة كن يرتدين زيّهن الوطني في جميع المحافل على حين ترتدي المحجبات في زمن الحداثة زيين مختلفين: زي للظهور العام (حيث يوجد رجال غرباء) وزي خاص يرتدينه حين يصبحن لوحدهن في البيت أو

في حفلات النساء، عندها نرى تفضيلهن الجمالي الحقيقي فهناك يحوّلن الزي على المعايير الغربية بدون تعديل!

رابعاً: لأول مرة رأينا انشقاقاً في زي النساء ذا طبيعة دينية وأيديولوجية. لأول مرة صارت المسيحيات يرتدين في الحيّز العام ما لا ترتديه المسلمات (وكذلك النساء من أقلّيات دينية أخرى هجرن الزي الوطني وتبنين الزي الغربي بلا تعديل). وصارت المسلمات اللواتي لا يرتدين «الحجاب» في الغالب، بعد أن أصبح «الحجاب» هو الزي السائد في البلاد العربية، يعبّرن عن انتماءات فكرية أو اجتماعية خاصة، من النوع النخبوي.

㉗ الحجاب بما هو لغة موازية جديدة للثقافة السائدة:

في أضرار الطرح الفقهي المحض للموضوع عند خصوم الحجاب والمدافعين عنه

«الحجاب» إذن هو ظاهرة جديدة وإشكالية اجتماعية جديدة لم تظهر قبل عصر الحداثة. ولارتداء النساء هذا الزي الحديث (المنقطع عن «الزي التقليدي»، أي عن الزي الوطني والذي ليس له به علاقة) أسباب عديدة، وممن حاولوا تفسيرها جلال أمين (انظر كتابيه عن «المصريين» مثلاً) وعبد الوهاب المسيري (في مواضع عديدة، وانظر حواراته مع السيدة سوزان حرفي التي نشرتها «دار الفكر» في دمشق). من هذه الأسباب التحوّل الاجتماعي الكبير الذي بدأ في النصف الأوّل من القرن العشرين ثم تسارع على نحو عاصف في السبعينات وما بعدها.

وللحجاب عند من ترتديه وعند من يؤيّده من غير النساء معان كثيرة تظل كامنة ولا يعبّر عنها ولا نسمع منها إلا التعليل الديني بمعناه المحدود: التعليل الفقهي («الشريعة»). المرأة تقول إنها ترتديه امتثالاً لفرض ديني تمكن البرهنة في اعتقادي على أنه مثل أفكار كثيرة و«تعيينات» حديثة عديدة فرض السعي لاستخراج برهان عليه من الكتب القديمة وضع اجتماعي جديد، هو الذي نسمّيه «الحداثة»، بمعناها الخاص النوعي لدينا الذي حاولت أن أنبّه القارئ في الفقرات السابقة إلى وجوده.

لكنّ هذا الزي الذي تحوّل عملياً إلى لغة موازية من لغات الثقافة الأهلية (الثقافة السائدة) تناقض مع اللغة الموازية المقابلة له وهي لغة ثقافة النخبة (الثقافة المسيطرة) وصار لهذا حاملاً لمعنى هو معنى «العداء لهيمنة النخبة»، وصار بهذا يعد سلاحاً عند الطرفين: النخبة تريد استئصاله لتأكيد هيمنتها وفرض لغاتها الموازية، والمجتمع الأهلي يريد إبقاءه للتعبير عن استقلاله عن هيمنة النخبة، أو الدفاع عن نفسه تجاه تطاولاتها. وفي الصراع بين الإسلامانيين وخصومهم من النخبة الاستئصالية (في تركيا وتونس وسوريا أحياناً) كان الحجاب من النقاط الحسّاسة المشحونة بشحنات عاطفية عالية ترافق تعيينات الأيديولوجيتين المتعاديتين، أي الإسلامانية والحداثانية الاستئصالية، وسترى مدى حساسية هذا المكوّن الاجتماعي عندما ترى ردود الفعل المتطرفة حتى على مجرد محاولة إجراء تحليل اجتماعي لواقعة التحول إلى الحجاب وعنه!

ومن تأملات عبد الوهاب المسيري المتناثرة في مقالات عديدة وفي حواراته مع سوزان حرفي تجده (كعادته) يتساءل تساؤلاً بسيطاً عن صحّة ما ينسب إلى «المحجّبات» و «نقيضاتهنّ» السافرات من صفات مثل «التحرر» أو «الفاعلية في المجتمع»: هل تعد البرجوازيات السافرات اللواتي يقضين أوقاتهن يلعبن التنس في النوادي أو في اهتمامات فارغة أكثر تحرراً أو فاعلية اجتماعية من المحجبات اللواتي يدرن جمعيات عاملة على الأرض للعناية بمرض القصور الكلوي مثلاً؟

وهذا التأمل البسيط يصيب الحقيقة طبعاً، وهو على بساطته يحيلنا إلى مكان آخر لنقاش مسألة الحجاب غير مكان الصراع الأيديولوجي بين دعاة نسخ السلوك الغربي وبين الإسلامانيين باتجاهاتهم، فهو يحيلنا إلى المجتمع الواقعي ومهامه التي تخرج عن عن حقول التعيينات التي تفصل الأيديولوجيات عن بعضها إلى الممارسة الواقعية الضرورية التي تشكّل المشترك الاجتماعي بين شرائح المجتمع كلها!

مع تحوّل «الحجاب» إلى زي للغالبية الساحقة من النساء في بلاد الشام ومصر فقد عملياً معناه الأيديولوجي بما هو مؤشّر على الانتماء الإسلاماني ليصبح معبّراً فقط عن

الانتماء إلى المجتمع الأهلي بما هو المقابل لمجتمع النخبة، وحين تهاجر المسلمات إلى أوروبا فقد صار الحجاب «علامة» على انتمائهن إلى هوية ثقافية مختلفة عن الهوية الغربية السائدة، وهنّ حين يضطهدن فإنما يضطهدن لهذا السبب! ومن المؤسف أن التشويش الإسلاماني والتشويش العنصري الغربي المتمثل في شكل رُهاب الإسلام «الإسلاموفوبيا» يتضافران معاً لمنع طرح الموقف من الحجاب على أنه موقف من قبول بالتعدد الثقافي (فيكون الحجاب زياً لجماعة ثقافية من جماعات المجتمع مثل الزي الهندي) ويجعلها تطرح حصراً على أنها مسألة ممارسة دينية مما يتيح المجال لإدراجها ضمن نطاق منع الرموز الدينية في الفضاء العام كالمدرسة وأجهزة الدولة!

㉘ العمل على نبذ المحجبات وعزلهن تعبير عن عداء ثقافة النخبة للمجتمع الأهلي

لقد أصبح «الحجاب» هو الزي السائد عند غالبية ساحقة من نساء مصر وسوريا، وهذا يعني أنه صار في هذه الحقبة الزمنية الممتدّة من منتصف السبعينات حتى الآن (أكتب هذه السطور في 17/4/2015) هو «الزي الطبيعي».

ومعنى عبارة «الزي الطبيعي» لا تعني أي تقييم ما، أخلاقي أو ديني إن شئت، بل تعني أنه الشائع بحيث أصبح لا يلفت الانتباه، الأحرى في هذه الحالة أن يلفت الانتباه ما يخالفه! ومعنى ذلك أن الحجاب لم يعد «علامة» على شيء ما عندما تظهر امرأة محجّبة في المجتمع في سوريا ومصر في وضع حياتي عادي. ويلزم عن ذلك أن ظهور المرأة المحجّبة في فيلم سوري أو مصري أو مسلسل تلفزيوني من هذين البلدين أو عنهما يجب أن لا يكون علامة على شيء، تماماً كما لو ظهر أحد الممثلين يرتدي قميصاً وبنطالاً عاديين لا شيء يميّزهما! ولكن الدراسة العيانية للأفلام أو المسلسلات المصرية أو السورية التي أنتجت عن الحياة المصرية والسورية في هذه الحقبة التي الحجاب فيها هو الزي السائد عند تسعة وتسعين بالمائة من الغالبية السكانية التي تتجاوز بدورها التسعين بالمائة من مجموع السكان (وهم المسلمون السنة والشيعة الاثناعشرية) تثبت لنا أن أن عدم ارتداء الحجاب هو «الطبيعي»

(ليس علامة على شيء) على حين يكون الحجاب علامة لها معنى في القصة ولا تشبه بحال ارتداء ممثل لقميص أو بنطال! إن الحجاب هنا علامة تماماً كما أن ظهور رجل يرتدي قبّعة مكسيكية في مسلسل سوري هو علامة، فالقبّعة لها بلا ريب معنى، ومجرّد ظهورها يجعل المشاهد يتوقع خصوصيات لحاملها (كأن يكون سورياً مغترباً مثلاً).

ما إن تظهر محجّبة في مسلسل سوري أو مصري حتى نتوقع أن لها «قصة» ذات علاقة مباشرة بكونها محجّبة على حين أن ظهور شخصية نسوية في المسلسل لا ترتدي الحجاب لا يجعلنا نتوقع أن لها قصة خاصة مرتبطة بكونها غير محجّبة! وللقارئ ذي الملاحظة القوية أن يرى هنا كم سطراً كتبت حتى الآن في محاولة شرح هذه الفكرة التي كان المفروض أنها فكرة بسيطة ولكنها في زماننا غير مطروحة ولا مألوفة بحيث أن كاتباً مثلي يجد نفسه سلفاً يتوقع صعوبة فهمها!

المفروض أن الحجاب ليس علامة الآن والمفروض أن عدم ارتداء الحجاب هو العلامة! ولكن المسلسلات والأفلام تقدّم لنا تصوّراً يعاكس الواقع للحياة السورية والمصرية!

إن المسلسلات تنتجها النخبة التي تنتج الثقافة المسيطرة وتروّجها (في الغالب الأعم وباستثناءات نادرة جداً)، وهذه النخبة تقدّم تصوّرها هي لما هو «طبيعي» في الناس وما هو «استثنائي»، أو «حالة خاصة». وعندما تقدّم هذه المسلسلات امرأة محجّبة على أنها «حالة خاصة»، فإنها تقدّم انحيازها وبرنامجها الاجتماعي الأيديولوجي، والذي معناه النهائي استئصال الثقافة السائدة وتحويل المجتمع على أساس الطوبى النخبوية التغريبية.

ولو كانت المسلسلات والأفلام تصف الحياة السورية والمصرية لظهرت المحجّبات بنسبتهن العددية في المجتمع، ولكننا نرى أنهن يُجعلن أقلية اجتماعية ذات حالة خاصة. ومن المفارقات أن صورة المرأة المحجبة في المسلسلات السورية والمصرية تمكن مقارنتها مع صورة العربي في السينما الأمريكية، وأعني المنهج الذي تدرس به هذه الصورة: «الغريب»، «غير الطبيعي» إلخ..إن هذه الصورة تنبئ عن تصوّر النخبة لمجتمعها لكنها تنبئ أيضاً عما تريده له أن يكون: أن تصبح الثقافة السائدة حالة استثنائية تخص أقلية اجتماعية مهمشة لكي لا نقول: «منبوذة»!

㉙ في العلاقة بين الإسلام والإسلامانية

لعله آن الأوان أن أكتب في هذه الكرّاسة عن تصوّري للعلاقة بين «الإسلام» و«الإسلامانية».

في فقرات سابقة عرضت تصوّراً للإسلامانية يرى أنها واحدة من أيديولوجيات التغيير الحديثة التي ظهرت في مجتمعنا، ولها إذن الطابع نفسه الذي هو لغيرها: إنها ظاهرة لها تاريخ نشوء ويمكن أن يكون لها تاريخ اختفاء مثلها مثل أيديولوجيات أخرى كالماركسية والقومية العربية إلى آخره.. وبسبب علاقة هذه الأيديولوجيا الوطيدة بالسياسة فإن صعودها مثل انحدارها يرتبط بظروف سياسية يمر بها المجتمع، وعادة يشكل تسلّم أيديولوجيا معينة للسلطة في بلادنا بداية انتهاء تأثيرها على الناس، وقد رأينا بما يكفي من الوضوح ما جرى للأيديولوجيا القومية العربية، والإسلامانية ليست استثناء فقد أمكن (بطرق معظمها غير نزيه وغير مشروع أخلاقياً إن أردنا إطلاق حكم قلما تهتم به السياسة الحديثة التي يقال عادة إن مكيافيلي هو الذي قعّد قواعدها وأسّسها) جعل جماهير مصرية كبرى تنتفض على حكم الإخوان الناقص وتحمّله (بغير حق كما يرى الناظر المحايد) كل مشاكلها الحياتية، ومثلها التجربة الإسلامانية المؤسِّسة في إيران، وحال إسلامانيي السودان لا يمكن أن تسر زملاءهم في الفكر خارج السودان.

ومن المفارقات أن أكثر ما يحفظ للإسلامانيين نفوذهم الأخلاقي في المجتمع هو الحملات التي تشنها السلطات وقوى أجنبية مبغوضة عند كتلة الجماهير الكبرى عليهم، وبهذا ترى قدر قصر النظر الذي جعل القوى المصرية المنتسب بعضها للبرالية أو اليسار أو القومية العربية تساند الانقلاب على حكم مرسي غير المستقر، إذ أنهم بهذا لم يجعلوا الإسلامانيين يفقدون نفوذهم الاجتماعي بل هم على العكس عزّزوه، علاوة على مقامرتهم الآثمة بإدخال المجتمع المصري في أتون حرب أهلية مدمّرة.

«الإسلامانية أيديولوجيا عابرة لها تاريخ نشوء وسيكون لها تاريخ اختفاء على الأرجح». هذه النتيجة يمكن أن يراها الناظر الذي درس بتمعّن تاريخ أيديولوجيات التغيير في مجتمعات

مأزومة مثل مجتمعنا. ولكن السؤال هو عن الإسلام: ماهي علاقة الإسلام بالإسلامانية؟ تخطر على البال مقارنات مع تصورات أيديولوجيات تغيير أخرى عن نفسها، فالماركسية كانت تظن أنها تعبر عن الطبقة العاملة، والقومية العربية كانت ترى أنها اللسان الناطق بأماني الأمة العربية وأهدافها الكبرى. وما من شك أن انهيار الأيديولوجيتين لم تكن له تأثيرات طبعاً على الوجود المادي للطبقة العاملة أو الأمة العربية، فالطبقة العاملة والأمة العربية كلتاهما لا تزالان موجودتين، وإن كانتا لا تعبران عن نفسيهما الآن غالباً بلغتي الأيديولوجيتين اللتين زعمتا تمثيلهما.

لا بد من تعريف لكلمة «الإسلام» قبل أن نطرح موضوع علاقة الإسلام بالإسلامانية. وهذا التعريف لا يبدو أنه يشغل بال معظم المسلمين في عصرنا، ووفقاً لطريقة التفكير السائدة في أيامنا (وهي الأيام التي «يملأ فيها الإسلامانيون الدنيا ويشغلون الناس» باستعارة تعبير تراثي شهير) ينظر إلى الإسلام أساساً على أنه «دين» بمعنى حصري يتعلق بالعقيدة (الإيمان بالله وأنبيائه وملائكته إلى آخر أركان العقيدة الإسلامية المشتركة بين المسلمين) وبمعنى العبادات، وخلافاً للنظرة الغربية (ذات التاريخ الطويل)، التي يعرّف فيها الإسلام لا بوصفه «ديناً» بالمعنى السابق فقط بل بوصفه جماعة وتجربة حضارية وسلوك سياسي، فإن كثرة من متديني عصرنا قلما يحفلون بالمجتمع أو التاريخ عندما يعرّفون الإسلام. وقد جاء عصر الحداثة بفكرة جديدة لم تكن موجودة من قبل في «الثقافة الأصلية» (وهي كما علم القارئ تسميتي للثقافة ما قبل عصر الحداثة في بلادنا) وهي قراءة النصوص قراءة جديدة تكفل تغيير الحال الحضاري الدوني للمسلمين في العالم، ومن المعتاد أن تنسب المبادرة لتأسيس هذه القراءة لجمال الدين الأفغاني، وهذا محتمل وعلى أن هذا البحث التاريخي ليس من أهداف هذه الدراسة.

وهذه الرؤية هي تجديد كبير لا في الدين نفسه طبعاً بل في نظرة المسلمين إلى الدور الحضاري الذي يجب أن يلعبه الدين.

ما من ريب أن مؤسس الإسلامانية المعاصرة حسن البنا رحمه الله عاش في هذا الجو الذي خلقته حركة الأفغاني – عبده، والنظرة التي ترى أن الإسلام يجب فهمه من جديد عنصر من عناصر فكر البنا طبعاً. لكن إسلامانية البنّا ليست مجرد استمرار لرؤية الأفغاني السلفية – الإصلاحية. ترى مدرسة الأفغاني أن المسلمين انحرفوا عن الفهم الحقيقي للقرآن وللنص الإسلامي الإلهي المؤسِّس، والحل هو في العودة إلى هذا الفهم الأصيل، النبع قبل أن تكدّره التحريفات التي جلبها المسلمون في تاريخهم اللاحق، ومن هنا يحق لنا أن نتبنى وصف رؤية مدرسة الأفغاني بأنها رؤية سلفية. ولكنها سلفية ذات توجه للتغيير الحضاري.

يرى الأفغاني أن النص الموحى به الذي بنى هذا التغيّر الحضاري الهائل عند ظهور الإسلام تجب العودة إليه لتجديد حضارة وصلت إلى أسوأ مكانة في العالم وهيمنت عليها حضارة غريبة. وسنرى أن هذه السلفية ذات التوجه الحضاري تخالف من حيث الشكل على الأقل السلفية الوهابية في الجزيرة التي لا ترى في نصوصها هذا الهم الحضاري بل ترى أنها متمركزة حول هم إصلاح العقيدة بعد أن آل المسلمون برأي الشيخ محمد عبد الوهاب إلى تبني دين شركي جديد.

تبنى الأستاذ حسن البنا هذه النظرة إلى الإسلام بوصفه نبعاً كدّرته تحريفات المسلمين المتأخرين، ولكنه بخلاف الأفغاني أتى بفكرة جديدة قادت من بعده (في آخر الستينات وأول السبعينات) إلى فكرة «بناء دولة إسلامية».

كان الأفغاني يسعى لتوحيد الدول الإسلامية في عصره، وقد كانت له محاولات ومغامرات معروفة في هذا المجال، لكنه لم يكن يرى أن «الإسلام» يجب أن ينظر إليه على أنه أيديولوجيا تغيير سياسية يجب أن يتبناها حزب سياسي (أو جماعة مسيّسة) تدخل في منافسة مع الأيديولوجيات الأخرى وتهدف إلى الوصول إلى السلطة لتعيد من موقع هذه السلطة «هندسة المجتمع». لم ينظر الأفغاني إلى الإسلام على أنه أيديولوجيا تغيير بديلة لأيديولوجيات أخرى أو أنه حزب يريد أن يحل محل أحزاب حاكمة، لكن البنا اعتباراً من منتصف الثلاثينات نشأت لديه هذه النظرة إلى طبيعة التيار الفكري الذي يقوده: لم يعد

«الإسلام الصافي» مجرد حركة فكرية بل صار الآن أيديولوجيا تهدف إلى استلام السلطة وتحويل الدولة إلى «دولة إسلامية». البنا كان أول من قال: «الإسلام دين ودولة»، ومعنى هذا الشعار العملي: إن الإسلام يجب أن تعاد صياغته ليصبح أيديولوجيا تغيير سياسية تهدف إلى استلام السلطة. ونرى هذا التوجه (بصياغة واضحة) في «رسالة المؤتمر الخامس» 1357 هجرية (1938 ميلادية).

يلفت الانتباه استعمال الأستاذ البنا تعبير «إسلام الإخوان المسلمين»! وهو من وجهة نظري يدل على مدة نباهة البنا ومقدرته التحليلية التي قلما تعار الانتباه الكافي من الباحثين، إذ هم على ما يبدو يظنونه مجرد رجل عملي لا شأن له بالتحليل والمقدرة على رؤية العناصر المكوّنة للأفكار والفروق بين فكرة وأخرى.

في هذه الكرّاسة جريت على الإقلال بقدر الإمكان من الاستشهادات والإحالات لأن هدفي فيها هو اقتراح أدوات نظرية لتحليل الثقافة العربية المعاصرة (ومعها الأيديولوجيا التي سادت في الوطن العربي في العصر الحديث)، غير أنني هنا سأخرج عن عادتي بصورة استثنائية لأسوق الاستشهادات التالية من «رسالة المؤتمر الخامس» للبنا وأدعو القارئ للتأمل فيها (المصدر: «مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا» – «مكتبة الإيمان بالمنصورية» – القاهرة – 1992 م): «واسمحوا لي أيها السادة أن أستخدم هذا التعبير (يقصد تعبير «إسلام الإخوان المسلمين») ولست أعني به أن للإخوان المسلمين إسلاماً جديداً غير الإسلام الذي جاء به سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عن ربه، وإنما أعني أن كثيراً من المسلمين في كثير من العصور خلعوا على الإسلام نعوتاً وأوصافاً وحدوداً ورسوماً من عند أنفسهم، واستخدموا مرونته وسعته استخداماً ضاراً – مع أنها لم تكن إلا للحكمة السامية – فاختلفوا في معنى الإسلام اختلافاً عظيماً، وانطبعت للإسلام في نفوس أبنائه صور عدة تقرب أو تبعد أو تنطبق على الإسلام الأول الذي مثّله رسول الله صلى الله عليه وسلم خير تمثيل» (ص 118).

نرى هنا أن البنّا يقرر اختلاف صورة الإسلام عند أبنائه في كثير من العصور، وهذه الصور تقرب أو تبعد أو تنطبق على الإسلام الأول كما كان عند النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

لا يقول البنا ما قد يقوله باحث في «علم اجتماع المعرفة» إن لكل شريحة اجتماعية تأويلها للإسلام، بل هو يعدّد وجوهاً من الممارسة الدينية التي لا تتحد عند جماعة واحدة: من الناس من يكتفي بالعبادة الظاهرة فإن أدّاها ظن أنه وصل إلى لب الإسلام، ومنهم من لا يرى الإسلام إلا الخلق الفاضل والروحانية الفيّاضة والغذاء الفلسفي للعقل والروح، ومنهم من يعجب «بهذه المعاني الحيوية العملية في الإسلام» فلا يتطلّب النظر إلى غيرها، ومنهم من يتبرّم بالإسلام لأنه لا يرى فيه إلا «نوعاً من العقائد الموروثة والأعمال التقليدية التي لا غناء فيها ولا تقدم معها». وهذا التفكير الأخير موجود عند كثير ممن ثقفوا ثقافة أجنبية ولم تتح لهم فرصة حسن الاتصال بالحقائق الإسلامية.

وكل هذه «الصور المتعدّدة للإسلام الواحد» جعل الناس يختلفون في فهم الإخوان المسلمين فمنهم من يتصورهم جماعة وعظية إرشادية، ومنهم من يتصورهم طريقة صوفية، ومنهم من يظنهم جماعة نظرية فقهية. والبنا يقول موضحاً رأي الإخوان: «نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا والآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف»، ويستدل على رأيه بآيات كثيرة تحض على العناية بالدين والدنيا والعقيدة والحكم والقضاء والتجارة والجهاد والقتال والغزو.

وبعد هذا يقول: «وهكذا اتصل الإخوان بكتاب الله واستلهموه واسترشدوه فأيقنوا أن الإسلام هو هذا المعنى الكلي الشامل، وأنه يجب أن يهيمن على كل شؤون الحياة وأن تصطبغ جميعها به وأن تنزل على حكمه وأن تساير قواعده وتعاليمه»، ويرى أن الأمة إن أسلمت في عبادتها وقلدت غير المسلمين في بقية شؤونها فهي أمة ناقصة ينطبق عليها قول الله تعالى «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض».

ويعود البنا فيقرر أن أساس التعاليم الإسلامية هو الكتاب والسنة «وأن كثيراً من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلوّنت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي

عاصرتها. ولهذا يجب أن تستقي النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي معين السهولة الأولى، وأن نفهم الإسلام كما كان يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح».

ولعل البنا أراد أن يصحح ما قد يعلق في الذهن من سوء فهم لهذه الفقرة الأخيرة فعاد ليذكّر أن الإسلام الذي انتظم كل شؤون الحياة «جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة وخصوصاً في الأمور الدنيوية البحتة، فهو إنما يضع القواعد الكلية في كل شأن من هذه الشؤون، ويرشد الناس إلى الطرق العملية للتطبيق عليها والسير في حدودها»، ولما كانت النفس كما يقول هي مصدر النظم ومادة التفكير فقد «وصف لها الإسلام من الأدوية الناجعة ما يطهّرها من الهوى ويغسلها من أدران الغرض».

ثم يقول بعدها في فقرة شهيرة إن الإخوان بناء على على هذا الفهم الشامل للإسلام دعوة سلفية وطريقة سنّية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية (انظر في المرجع السابق الاستشهادات التي ذكرتها: ص 118 - 123).

㉚ الإسلامانية والحداثانية في مواجهة الثقافة السائدة

أنطلق من مسلّمة تقول إن الهوية الثقافية الإسلامية (وأعرف منها الجزء العربي الذي أسمّيه «الثقافة العربية الإسلامية») هي هوية ثقافية كبرى من الثقافات التي تكوّن العالم تتميّز بثبات مكوّناتها الخاصة الكبرى وإن كانت تتغير داخلياً مع الزمن. وقد كوّن الإسلام هذه الثقافة كما يتكوّن على الأساسات بناء ثم تضاف إلى الأسس جدران قد تغيّر وتظل الأسس ثابتة.

إن هذا تمكن مقارنته باللغة التي تحافظ على تميّزها بناء على مكوّناتها الكبرى من مفردات وقواعد مع أنها تتغيّر في الزمان ولكنها لا تفقد تميزها. والإسلام هو دين صاغ شخصية أتباعه ومن يعيشون معهم من أديان أخرى صياغة قوية تركت تأثيرها على كل

جوانب حياتهم. هكذا تكوّنت «ثقافة إسلامية» ثابتة لم تُجْدِ محاولات اجتثاثها المستمرة منذ بدء عصر الاستعمار. والفقير لله كاتب هذه السطور، وليسمح لي القارئ بهذا الإيضاح الشخصي في سياق كرّاسة ليست شخصية الطابع، مسلم متديّن، ولكني لا أعتقد أن الإسلامانية يجوز أن تكون «الممثل الشرعي الوحيد للإسلام»، وأرى أن هذه الأيديولوجيا الحديثة (أي الإسلامانية) ستسيء إلى الإسلام إساءة بالغة إن هي حاولت مصادرته.

من كتب التراث الشهيرة «مقالات الإسلاميين»، والمؤلف القديم عد كل الفرق الفكرية – الدينية التي ظهرت في عالم الإسلام في عصره، وسمّى أهلها «إسلاميين»، وهي التسمية الدقيقة التي يجدر بنا أن نتبنّاها لمن يعيش في ظل الثقافة الإسلامية، أما أنصار الأيديولوجيا الحديثة التي أسسها البنا رحمه الله فمن الأوفق أن نسميهم «الإسلامانيين» لتمييزهم عن اتجاهات فكرية أخرى ظهرت في عالم الإسلام. «إسلامي» هو كل من انطلق من هذه الأرضية الثقافية دون أن يعاديها، فيشمل ذلك معظم الناصريين مثلاً واتجاهات مثل اتجاه فتح وكثير من البعثيين وبعض الأصناف الخاصة من الاشتراكيين إلى آخره، وذكرت هنا الأيديولوجيات التي كانت معروفة حتى عاصفة 2011، أما ما بعد هذه العاصفة فقد انقلبت الأمور في بلاد الشام وشمال أفريقيا واليمن والعراق، ولم نر بعد تبلور أيديولوجيات جديدة، وأنا لا أرى ذلك أمراً إيجابياً يجب الاحتفال به كما فعل بعض الحاقدين على أيديولوجيي الخمسينات والستينات، بل هو بالأحرى من الأمور التي تعرقل تكوّن بناء حضاري جديد وتشجع المسعى الانتحاري الهدّام الذي تغذّيه قوى خارجية وإقليمية كثيرة.

تريد الإسلامانية، مثل الحداثانية العربية، أن تعيد هندسة المجتمع العربي، وفي سبيل ذلك تلتقي الأيديولوجيتان اللتان يفترض أنهما عدوتان لدودتان على احتقار التاريخ والسعي إلى شطبه، والنظر إلى التجربة التاريخية إلى المجتمع بلا احترام، ولا يحتاج المرء إلى نظر ثاقب خارق ليميّز في هذا التوجه دافعاً دكتاتورياً خفياً، إذ من المستحيل لمن يحاول بجدية وباتباع طريق السلطة الفوقي أن ينسف التجربة التاريخية من جذورها ويقطع كل استمرارية مع الماضي (أي ينسف الثقافة السائدة التي تشكل الاستمرار الحديث للثقافة الأصلية) دون

أن يتبع طريق الاستبداد. وفي فقرة سابقة وصفت الحداثانية والإسلامانية أنهما صيغتان من أيديولوجيا التحديث العربي. يمكن القول إن الثانية تؤلف «حداثة منكرة» بينما الأولى هي «الحداثة المعروفة» (أو «الحداثة المعترف بها»!) كونها أقرب من حيث الشكل الخارجي لنموذج الحداثة الذي تريد ثقافة النخبة تقليده، وهو الشكل الغربي. تنطق الحداثانية العربية، أي «الحداثة المعروفة» باللغة الغربية المترجمة، بينما تنطق الإسلامانية باللغة التراثية المترجمة بدورها. إن الحداثانية العربية «تترجم» لغة الغرب، بمعنى أنها تعيد تشكيل صورة الغرب كما تتصوره وتقدمه كطوبى، بينما «تترجم» الإسلامانية لغة التراث الإسلامي، كما تتصوره، وتقدمه كطوبى، لكن الأيديولوجيتين كلتيهما لا علاقة لهما عضوية بهذه المادة الثقافية المتخيلة، بل هما ينطلقان من واقع محلي حديث وعلى أساس هذا الواقع الحديث يبنيان طوبى حديثة بلغة خاصة سمتها الأساسية القطع مع لغة الثقافة السائدة (الثقافة الأصلية المحدّثة).

㉛ حول موقف الإسلامانية من الهوية الثقافية للمجتمع الأهلي

ما ذكرته حتى الآن من تحليلي للعلاقة بين الإسلامانية العربية والثقافة السائدة قد يواجه بالاستنكار من الحداثانيين ومن الإسلامانيين كليهما. يظن الحداثانيون أن الإسلامانيين يمثلون «المجتمع التقليدي» ويناصبون الحداثة العداء، ويظن الإسلامانيون أنهم الحراس الأمناء على الهوية الأصلية في وجه نزعات التغريب، ولم أر أحداً من الكتاب المعاصرين حاول أن يشكك ولو بعض التشكيك بهذه المسلّمة الشائعة غير المسيري رحمه الله (في حواره المذكور سابقاً مع سوزان حرفي. انظر توصيفه «للخطاب الإسلامي الجديد» ونقده للقديم في الفصل الثاني من الجزء الثالث من الحوارات).

والحال أن «الهوية الأصيلة» للمجتمع العربي الحاضر إنما تتمثل في ثقافته السائدة التي ذكرت في مواضع عديدة أنها تحديث للثقافة الأصلية. وهذه الثقافة السائدة احتفظت بمكوّنات عديدة من الثقافة الأصلية مع بعض التعديل طبعاً. سترى ذلك في قواعد السلوك

التي لا تزال رغم كل شيء ينطبق عليها الوصف «أخلاق ما قبل الرأسمالية»، وهي التي تجعل كثيراً من الغربيين يعتنقون الإسلام للدفء الذي يحسونه عند الاحتكاك بالمجتمع العربي ويفتقدونه في مجتمعهم الذي تهيمن عليه «العقلنة المطلقة» (أو الترشيد).

والمسيري بنباهته المعتادة يسمي هذه الأخلاق «أخلاق التراحم» على حين يسمي الأخلاق الغربية «أخلاق التعاقد»، وتتضمّن الثقافة السائدة نتاجات ذهنية كثيرة من شعر شعبي وأمثال وموسيقى وغناء ورقص وصيغ لغوية تنظر إليها الحداثانية والإسلامانية كلتاهما نظرة احتقار وتحاول استبدالها. ولعلك تعلم ما جرى مثلاً لتقاليد الأعراس الشعبية التي شوّهتها الظروف الاجتماعية القاسية بعد التحوّل الاجتماعي الكبير الذي تسارع في النصف الثاني من القرن العشرين تحديداً، وبعد هذا التشويه وانقراض الأشكال الجميلة الأصيلة من الاحتفال جاء الإسلامانيون بفكرة «العرس الإسلامي»، وذلك يتضمّن إنكار إسلامية العرس المحلي بتقاليده المعروفة! وقد تراوح الإسلامانيون في مواقفهم من الموسيقى والغناء، لكنك تلاحظ على وجه الإجمال أن الغناء الشعبي تحوّل عندهم إلى «نشيد إسلامي»، والمعاني الحيوية التي كانت تتضمنها الأغنية الشعبية وكانت تعكس حياة الشعب اليومية وآماله وعواطفه اختزلت بكلمات مسيّسة مؤدلجة لا تطرق إلا مواضيع محدّدة وتذكرنا «بالفن الملتزم» الذي ساد في الحقبة السوفييتية وكانت سمته الجوهرية هي فرط التأثر بالأيديولوجيا، بحيث تحوّلت الأعمال الفنّية إلى نصوص مسيّسة. سترى من هذا المثال الجزئي محاولة السيطرة على الثقافة السائدة وتحديد آفاقها واختزال مواضيعها.

جاء التغيّر الأيديولوجي الكبير الذي سمّي «الصحوة الإسلامية» والذي بدأ مع نهاية سبعينات القرن العشرين بدخول نفوذ إسلاماني مهم إلى المجتمع الأهلي، ولكن علينا أن نذكر أن الإسلامانيين رغم كثرة ما أصدروه من كتب وما امتلكوه من وسائل إعلام جماهيرية (وخصوصاً بعد التحالف العملي بينهم وبين شرائح حاكمة في دول الخليج) لم يستطيعوا أن يشكّلوا مشروعاً ثقافياً متكاملاً يحل محل الثقافة السائدة تمكن مقارنته بمشروع «ثقافة النخبة».

والسبب أنهم ظلوا في موقع توفيقي أبعد نفسه عن اقتباس مكوّنات أساسية من الثقافة الغربية، ولم يستطع أن يقدّم البديل الشامل للثقافة السائدة فظلوا محرومين عملياً من الاستمرار مع الثقافة الأصلية أو الأصلية الجديدة.

خذ مثلاً: الثقافة العالمة الحديثة: هل استطاع الإسلامانيون أن يقدّموا شعراء من وزن شوقي أو حافظ أو الجواهري أو بدوي الجبل أو عمر أبو ريشة؟ هل استطاعوا أن يبدعوا موسيقى تقارن بموسيقى القبّنجي وعمر البطش وزكريا أحمد والسنباطي؟ وضحالة إسهاماتهم التي قد تصلح بديلاً للثقافة الشعبية هي بعد أوضح.

بالمقارنة كانت ثقافة النخبة لديها البديل الغربي المترجَم الذي ظل مع ذلك غريباً عن المجتمع الأهلي.

إن التأثير الإسلاماني على الثقافة الأهلية لم ينجح في القطاعات التي أثّر فيها فيها إلا في تضييق أفق هذه الثقافة وحرمانها من العلاقة مع الحياة بكل أبعادها المتنوعة.

㉜ العداء للتجربة التاريخية عند الإسلامانيين – معنى مصطلح «الثقافة الإسلامية» في هذه الكرّاسة

يصادر الإسلامانيون على أن «الإسلام لم يطبّق بصورة صحيحة» إلا في فترات محدودة جداً من التاريخ الطويل الذي مر منذ ظهور الإسلام (فترة الخلافة الراشدة وبعض السنين المتفرّقة في العصور اللاحقة حين كان يمر على المسلمين حاكم عادل مثل عمر بن عبد العزيز أو نور الدين زنكي أو صلاح الدين الأيوبي).

ولو حملنا هذه النظرة على محمل الجد وقبلناها حرفياً لأمكن القول إن الإسلام أفكار نظرية لم يتح لها الحظ أن تطبّق في الواقع، ويريد الآن هذا الجيل الشجاع تنفيذ مهمة لم ينفذها أحد أو لم يكد ينفذها طيلة أربعة عشر قرناً سابقة.

إن هذه النظرة تنتمي إلى عصر الحداثة فهي فكرة نهضوية لها نظائر في التاريخ الأوروبي، وربما وجدناها في غير التاريخ الأوروبي أيضاً حين تريد النخبة في مجتمع ما إجراء تحويل اجتماعي ينقل المجتمع من وضعيته الراهنة إلى وضعية مأمولة عبر العودة إلى ماض مثالي زاه بتجاوز قرون «الانحطاط».

وتتضمن هذه النظرة نزعة نصوصية تعتقد أن الإسلام هو أساساً نصوص يجب أن تفهم بشكل صحيح، ولا يشكل التطبيق التاريخي الفعلي لها أي مرجع ملزم، فالإسلام هو ما هو موجود في القرآن وكتب الحديث، وليس ما فعله المسلمون في تجربتهم التاريخية الطويلة.

والقارئ للأدبيات الإسلامانية (مثلاً: كتابات محمد قطب، وكثيرون غيره يكتبون وفق المنهج نفسه) سيرى أن هذه النظرة لا تبقى منسجمة، إذ يستشهد بالتطبيقات والوقائع الاجتماعية حيث تكون داعمة لوجهة نظر المؤلف، وعندما لا تكون كذلك يرجع المؤلف إلى النصوص، وقد يرجع إلى أسباب النزول إن قرر تأويل آية بغير ما يوحي به المعنى الحرفي لها، وعلى العكس قد يقرر أن «العبرة في عموم اللفظ لا في خصوص السبب» إن كان ذلك مناسباً.

والواقع أن هذه النظرة الانتقائية تفقر الإسلام فقراً كبيراً حين تنزع الشرعية عن التجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي التي هي في أطروحتي الخاصة لا تعني إلا التفاعل بين الناس الذين تلقوا الوحي والواقع. إن هذه التجربة هي الحصيلة التي لا بد منها لتجربة تطبيق الرؤية الإسلامية بعمومها وبمكوّناتها الجزئية في الواقع الملموس.

وبهذا المعنى أرى مخالفاً للإسلامانيين والإصلاحيين أن هذه التجربة التاريخية هي جزء عضوي من الإسلام نفسه وليست جزءاً غريباً عنه، إذ هي تسير على وجه العموم في انسجام مع الوحي المؤسس، والمجتمع نفسه كان يبتكر طرقاً لتصحيح التجربة حين تنحرف أو تغدو متناقضة مع المقاصد العامة للوحي.

وحين تذكر الانحرافات يذكر المعاصرون غالباً ألوان الجور والتعسّف التي كان يمارسها المتسلطون والحكام في عصور الإسلام الطويلة. ولو دقّقنا في هذه الحالات كلها لوجدنا أنها لم تكن مرضياً عنها ولا مقبولة قط من الناس أو العلماء، وكانت تمارس بحكم عوامل معقّدة منعت المجتمع من أن يزيلها أو يمنع ظهورها.

ومن الغريب أن الإسلامانيين والإصلاحيين معاً يؤكدون أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان ولكنهم عند التطبيق يرفضون تغيّر الأشكال التي قد تظهر بها التجربة الإسلامية في الزمان: تكاد تحس في نصوص «الإسلامانيين الديمقراطيين» أنهم يأخذون على المسلمين في القرون الماضية أنهم لم يبتكروا النظام البرلماني الحديث ونظام الانتخابات، أما عند الإسلامانيين «السلفيين» وأشباههم فسترى أنهم يفكّرون في إقامة نظام سياسي يشبه في كل تفاصيله النظام الذي أقامه أبو بكر أوعمر رضي الله عنهما! الأطروحة التي أدافع عنها في هذه الكرّاسة تقول إن الإسلام يعني أخذ المقاصد العامة والتعاليم الجزئية للوحي كما فهمها المسلمون في العموم (دون حذف الاختلافات الجزئية)، وأخذ التجربة التاريخية بعين الاعتبار، وإتاحة المجال لآليات التصحيح الداخلية التي قدّمها النظام الاجتماعي الذي بناه المسلمون، ومنه بلا شك ما يتيحه من ابتكار حلول جديدة للمشاكل ومن اقتباس عند اللزوم من تجارب أخرى إن كانت مفيدة.

ووفقاً لهذه النظرة التي أدافع عنها أسمي الثقافة السائدة ثقافة إسلامية، بل هي الإسلام كما يطبّقه المجتمع الإسلامي في عصرنا، وعلينا أن نعترف بمكوّنات هذه الثقافة بهذه الصفة ونفعّل في الوقت نفسه آليات التصحيح الداخلية للمكوّنات التي تمنع المجتمع الإسلامي من أن يكون كفئاً في المغالبة الحضارية العالمية وتحد من قدرته على الإبداع أو على الدفاع عن نفسه. وهذه النظرة التي تعترف بالمجتمع وتجربته تجعل الفاعل الثقافي يحترم مجتمعه ولا ينظر إليه نظرة مربي الحيوانات الذي يراها «لا تفهم شيئاً» وهو يقرر عنها ويريد إعادة هندسة حياتها من الصفر!

الإصلاح الداخلي الضروري عندنا يعني تصحيحاً داخلياً لمكوّنات جزئية في البنية الاجتماعية يجب تصحيحها لتحقيق الهدف الذي ذكرته (الكفاءة الحضارية والكفاءة في الدفاع عن الذات في وجه الأخطار التي تهدد الوجود)، ولا يعني النظر إلى مجمل البنية الاجتماعية القائمة ومجمل مكوّناتها الثقافية وأنماطها السلوكية وإنتاجها الثقافي الذهني والمادي (بما فيه من أدب وفنون وأزياء إلى آخره) نظرة فوقية تحكم عليه بأنه بلا معنى ولا يستحق غير الاجتثاث!

33 الهوية الثقافية – في استعمالات المصطلح ومعناه في هذه الكرّاسة

آن الأوان لأكتب قليلاً عن مفهوم «الهوية» في هذه الكرّاسة.

إن السنوات الأخيرة شهدت تحريضاً طائفياً لا سابق له بين السنة والشيعة. لعل القارئ بات يعلم أني أرفض إعادة المشاكل العربية الحاضرة إلى تاريخ ما قبل الحداثة، وبناء عليه أعد من الوهم المحض عد هذا الصراع الطائفي استمراراً لتناقض تاريخي قديم بين الشيعة والسنّة.

كلمة «الطائفية» نفسها هي كلمة حديثة، والصراعات الطائفية التي شهدها عصر الحداثة (منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر في لبنان، «الطليعي» في خضوعه لنفوذ الدول الاستعمارية الغربية) لا يمكن تفسيرها بأسباب تعود إلى التاريخ القديم، ما الذي حدث قبل ألف سنة مثلاً من صراع بين الموارنة والدروز واستأنفه «القوم» عام 1860؟ بل تفسّر بأسباب تنتمي إلى العصر الحديث. إن أسوأ نتائج هذه الصراعات (وفقاً لمنظومتي القيمية التي لعلها صارت واضحة للقارئ) تشويه مفهوم الهوية، فقد أطلق اسم الهوية (جرياً على استعمال غربي بلا شك لكلمة identity) على التعصّب الفئوي، وهكذا صار من الممكن أن يسمي مؤلف ما تعصّب أهل مدينة لمدينتهم، أو تعصب شخص لقبيلته «هويّة»، وقد نشر أمين المعلوف هذا الالتباس في كتابه الذي اختار له العنوان غير الموفّق «هويّات قاتلة».

وهـذا الاستعمال لا نـبرح نـراه هنـا وهنـاك. يـؤذي هـذا الاستعمال لكلمـة «الهويـة» أذى بالغاً محاولة مجموعة من الكتاب العرب، ومنهم مؤلف هـذه الكرّاسة، الدفاع عن تصوّر لعالم يسوده التنوّع الثقافي، أي تتجاور فيه ثقافات مختلفة بلا صراع، وهـذه الثقافات حيال بعضها تؤلف «هويات ثقافية»، وباختصار «هويات»، لا تعكس معنى التعصّب بل تعكس معنى التجربة الحضارية الخاصة الذي دافع عنه باحثون في الغرب (في أحسن حالاته بعد تجربته المريعة في الأربعينات مع الدعوة العنصرية البيولوجية) في اتجاه دعمته مؤسسات دولية للدفاع عن فكرة مساواة الحضارات المختلفة وتميّز كل منها بإبداع خاص في التفاعل بين الإنسان والبيئة الاجتماعية والطبيعية (انظر مثلاً كتيّبات كلود ليفي شتراوس مثل «العرق والثقافة» وقد ترجم إلى العربية مرتين على الأقل).

مجموعة الكتاب العرب المذكورة المدافعة عن الهوية أسميتها «التأصيليين»، وللقارئ أن يراجع كتابي «نحو ثقافة تأصيلية – البيان التأصيلي» ليرى نموذجاً عن آرائها (نشر في دار نينوى – دمشق – 2007).

«الهوية» ظاهرة موضوعية، وهذا يعني أن الإنسان لا يختار الهوية التي ينتمي إليها، مثلاً: من نشأ في المجتمع العربي يكتسب الهوية العربية – الإسلامية بغض النظر عن آرائه الفلسفية أو الدينية، فمن لم يكن عربياً أو مسلماً هو عربي – إسلامي من حيث هويته الثقافية سواء أكان ينظر إلى هذه الهوية برضى أم بسخط.

وعلى العكس يكتسب الطفل من أصول عربية الذي نمى في الغرب هويّة ثقافية غربية بغض النظر عن رأيه الخاص في الثقافة الغربية. إن الهوية تكتسب تلقائياً بمجرد الدخول منذ الطفولة في علاقة مع المجتمع المحيط.

ويمكن للباحث في تاريخ الثقافة العربية الحديثة أن يدرس تطور نظر العرب إلى هويتهم، وهو بحث ممتع. سيرى الباحث مثلاً أن العرب سمّوا أنفسهم بما سماهم به الغربيون فطيلة النصف الأول من القرن العشرين كنت ترى هذا التوصيف «شرقيّين» يوصّف به العرب أنفسهم! وقد سجّل ذلك في الشعر العربي وغيره:

«أنا تاج العلاء في مفرق الشر.. ق ودرّاته فرائد عقــــــدي»

أو«كلّما أنّ في العراق جريـــح.. لمس الشرق جنبه في عمـــانه».

والمؤيّدون المتعصبون لتغريب الثقافة المصرية مثل سلامة موسى (مُدْخِل كلمة «ثقافة» إلى العربية) وقفوا ضد دعاة «الرابطة الشرقية»، وكتب طه حسين صفحات في محاولة إثبات أن مصر تنتمي إلى الغرب (كان يتوهّم أن الإغريق غربيّون، وهو وهم لا يزال شائعاً).

34 حتمية الهوية وعدم علاقتها بالقرار الواعي للفرد – العداء للهوية الثقافية ومصادرها

إذا فهمنا «الإسلام»، بعموم الكلمة، على أنه هويّة المجتمع الثقافية، فسنرى أن مكان الهوية هو المجتمع كله، وليس مكانه مستوىً واحداً من مستويات البنية الاجتماعية، وأكثر من ذلك: الهوية تتغلغل في المجتمع مؤسسات وأفراداً وتفرض نفسها بحتميتها على الإدراك بحيث لا يمكن التملّص منها حتى عند إرادة ذلك، ستجد استحالة التملّص من مثال عرب هاجروا إلى أوروبا وحاولوا إجراء عملية عسيرة للتخلص من آثار هويتهم ولكنها بقيت منظورة وإن كانوا يكرهونها وينكرونها، وهو ما أقوله عادة عن «الذات الحقيقية» التي يحاول المستلَب (بفتح اللام الثانية) تصفيتها وإحلال الذات الاستلابية، «الذات المثالية»، محلها ولكنه لا ينجح في ذلك أبداً.

في الجيل الثاني من المهاجرين يقع العكس: يحاول كثير من الأولاد امتلاك الهوية العربية الإسلامية لقناعة أو رد فعل على عنصرية المجتمع المحيط، ولكنهم لا ينجحون في ذلك لأن المجتمع الذي ينشأ فيه الطفل هو الذي يحدد هويته الثقافية بآلية حتمية لا يمكن تجنّبها. ولعلك ترى في هذا المثال الفرق بين «الدين» بمعناه الحصري وبين «الهوية الإسلامية» بمعناها العام، وقد قلت في فقرة سابقة إن المنتمين إلى أديان أخرى، ومثلهم رافضو كل دين، الذين ينشؤون في مجتمعنا هم من حيث الهوية الثقافية منتمون إلى الثقافة العربية –

الإسلامية، ولو عدنا إلى المسلمين في الغرب لقلنا إن الطفل الذي نشأ هناك يكتسب الهوية الثقافية الغربية حتى لو كان «يريد من كل قلبه» أن ينتمي إلى هوية آبائه، وبالمثل: إن الغربي الذي يعتنق الإسلام يصبح من حيث الدين مسلماً ولكنه لا ينتقل أوتوماتيكياً بمجرد نطقه بالشهادتين ثقافياً، فهو لا يزال منتمياً إلى الثقافة التي نشأ فيها، ووفقاً للعقيدة الإسلامية هو أصبح مسلماً وسيحاسبه الله يوم القيامة على أساس أنه من المسلمين، وقد يفضّله على كثير من المسلمين الذين نشؤوا في بلاد إسلامية، ولكنه ثقافياً ظل منتمياً إلى ثقافة المجتمع الذي نشأ فيه.

لكننا نرى توجهاً عند الإصلاحيين ثم عند الإسلامانيين للتنكر لمفهوم الهوية الثقافية والتركيز على الدين بمعناه الحصري، وإذا كان هذا التوجه ظل محدود الأثر عند الإصلاحيين الذين لم يحاولوا تغيير الأرضية الثقافية للمجتمع تغييراً جاداً (قد نسميها «البنية التحتية الثقافية») فإنه يصبح مهماً وذا تأثير خطر مع الإسلامانيين، ولا سيما مع التغييرات التي أجراها الجيل اللاحق للبنا رحمه الله، وهو الجيل الذي خاض المواجهة المأساوية الكبرى مع المد القومي العربي ورأس حربته السياسي الذي هو الناصرية مما جعله يخرج بمقولة «جاهلية المجتمع»، وهو ما دفع ما كان مستبطناً في النظرة الإخوانية التي ترك المرشد المؤسس الإخوان عليها إلى أن يصبح ظاهراً ومعلناً: من الآن فصاعداً سينتقل الإسلام من وضعه الذي يمتزج فيه الدين مع الهوية ويسري المزيج في عروق المجتمع إلى أيديولوجيا خارجية تتنافس مع أيديولوجيات أخرى، وليس ذلك فحسب، بل إن هذه الأيديولوجيا تعلن «حلاً»، أي أنها غير موجودة ضمن المجتمع بل يراد «تطبيقها عليه»، متساوية في ذلك مع بدائل أخرى كالماركسية إلى آخره!

وفي هذه الحقبة الأخيرة أخرج الدين، أي دين الإسلام، من حصنه الحصين: من المجتمع، وأعلن حزباً وأيديولوجيا سياسية مكانها رأس السلطة فإن لم تكن هناك فليس البلد «إسلامياً» أو ليس «إسلامياً حقيقياً» على الأقل. وما جرى للدين الشعبي كما يسمى، وهو دين الناس ما قبل سنوات «الصحوة الإسلامية» كان قد جرى للمؤسسات التي

كانت تسهر على تخريج ممثلي الثقافة العالمة من نوع الأزهر وجامع الزيتونة إلى آخره، فقد أممت هذه المؤسسات وألحقت بالدولة وفقدت استقلاليتها، ولم يكن رد فعل الإسلامانيين على ذلك هو رد من يهمه أن لا تصادر الدولة المجتمع، أي الرد بالمطالبة بإعادة هذه المؤسسات إلى استقلاليتها ونزع الطابع السياسي عنها، بل كان رد فعلهم مهاجمة قيادات هذه المؤسسات لتبعيتهم للسلطة ومطالبتهم باتخاذ موقف سياسي من السلطة، أي أنهم بنوا على هذه الأرضية الحديثة نفسها ولم يدافعوا عن الطابع الاجتماعي لهذه المؤسسات بإبعادها عن السياسة اليومية (لنتذكر أنه في «الدين التقليدي» كان شيوخ الأزهر لا يتدخلون في السياسة إلا في ملمّات وجودية كبرى تهدد المجتمع نفسه كالغزو المغولي أو الحملة الفرنسية أو للدفاع عن العامة ضد تعديات الأمراء، دون أن يطرحوا أنفسهم بديلاً للسلطة أو منافساً عليها).

الفصل الثاني:
الأدب العربي المعاصر – أدوات نظرية للتحليل

㉟ في العلاقة بين الأدب والأيديولوجيا

لقد رأى القارئ في مجمل فقرات الجزء السابق من هذه الكرّاسة أني، لأجل تحليل منهجي للثقافة العربية المعاصرة، أميّز تمييزاً جوهرياً بين ثقافتين عربيتين فاعلتين: ثقافة سائدة هي ثقافة الأغلبية المحكومة وثقافة مسيطرة هي ثقافة الأقلية الحاكمة. علينا أن نفهم «الحكم» بما يتجاوز مجرد الهيمنة على السلطة التنفيذية.

تحاول الثقافة المسيطرة الانتشار والحلول محل الثقافة السائدة عبر أجهزة مثل المدارس والجامعات وعبر وسائل الإعلام ومجمل النتاجات الفنية والذهنية التي تريد إحلال بنية اجتماعية (يتصوّرها الفاعل الثقافي على أساس تصوّره للبنية الاجتماعية الغربية) محل البنية القائمة. وبهذا المعنى لا يتطابق الفاعلون الثقافيون المنتجون لهذه الثقافة المسيطرة أو «ثقافة النخبة» في أشخاصهم مع الأشخاص المهيمنين على السلطة بالضرورة. وعلى العكس قد يدخلون في صراع معهم.

في هذا الجزء من الكرّاسة أريد تقديم عناصر نظرية تفيد في تحليل المنتجات الذهنية للثقافة العربية المعاصرة من منظور العلاقة بين الأيديولوجيا التي يحملها المنتِج (بكسر التاء) وبنية المنتَج (بفتح التاء) الفنية، أي أنني سأبحث في السؤال: «كيف تصوغ الأيديولوجيا الأعمال الفنية»؟ (هذا يشمل الأعمال الأدبية وغيرها، ومع أهمية الأعمال الموسيقية في بلادنا من حيث سعة الجمهور المتلقي وأقل منها بكثير الأعمال التشكيلية سأقتصر هنا على معالجة الأعمال الأدبية وحدها).

أنطلق في الفقرات اللاحقة من فرضية تقول إن الأعمال الأدبية تلتقي مع الأيديولوجيا في «حقل التعيينات» (الأديب يهتم بالحكم على المواضيع التي تهتم الأيديولوجيا بالحكم عليها)، وتمتاز الأعمال الأدبية عن المحاججة الأيديولوجية العادية أنها تقدّم «برهاناً مجسّداً» على صحة الربط بين المكوّنات الاجتماعية (المواضيع والوقائع الاجتماعية) وبين القيم المعطاة لها (أي صحة منظومة التعيينات في أيديولوجيا معيّنة).

يذكّرنا اختيار الأديب مواضيع ليعرضها (في الرواية والمسرحية) أو ليتكلم عنها، أو معها حين يخاطبها، (في الشعر) بالأيديولوجيا التي تهتم بمواضيع محددة (نسميها مكوّنات اجتماعية وقد قلت إنها تتكون من مواضيع اجتماعية ووقائع). «مواضيع اهتمام الأيديولوجيا» هذه سميتها حقل التعيينات. تترك الأيديولوجيا مكونات كثيرة بدون «تعيين» (لا تعطيها قيماً). الأدب كذلك يتوجّه إلى مواضيع محددة ويترك أخرى، وكما ترى لا تصلح كلمة «انعكاس» لتوصيف العلاقة بين الأدب والواقع الاجتماعي، إذ أن جزءاً من هذا الواقع لا «ينعكس» في الأدب (على الأقل في أدب مدرسة أدبية واحدة).

يخفي الأدب انتقائيته فتبقى كسِرّ مشاع، وكذلك تفعل الأيديولوجيا التي تخفي انتقاءها لمكونات دون غيرها تراها وحدها الجديرة بالتقييم. قرأت مرة للمناضل الدكتور يعقوب زيادين (الأمين العام للحزب الشيوعي الأردني) مقالاً كتبه عن مشاهداته بعد خروجه من السجن (في الخمسينات) فوجدته يذكر مثلاً ما رآه من شباب عاطل عن العمل وفلاحين وعمال مقهورين، ولو كان من خرج في الوقت نفسه من السجن مناضل في حزب التحرير الإسلامي وكتب عما رآه لربما كان كتب عن تزايد ضعف الأمة لأنها لم تُقِم بعد نظام الخلافة على منهج النبوّة!

ما «يلفت انتباه» أمثال هذين المناضلين سينتقل إلى الأدب، تكتب الأديبة الفلسطينية سحر خليفة روايتيها الأوليين «الصبار» و «عباد الشمس» فتتوجه (طبعاً) إلى «قضية»، وهي بحكم الانتماءين الاجتماعي والفكري معاً ستكون في هذه الحالة القضية الفلسطينية. ولكن سحر خليفة لا «تعالج» القضية الفلسطينية من منظور شخص فلسطيني عادي

«غير مؤدلج» (أي أنه منتم إلى الثقافة السائدة)، بل هي تعالجها من منظور مؤدلج تسيّره نسخة فردية خاصة من النسخ الممكنة للأيديولوجيا اليسارية (سمتها عند سحر خليفة التقاء المقولات الماركسية العامة الشائعة مع مقولات تخص الاتجاه النسوي).

㊱ إخفاء الانحياز الأيديولوجي في الأدب والإيهام بالموضوعية

كنت في كتابات الصبا عن مفهوم الاستلاب وما أسميته «النظرية العامة للعاطفة»، وهي كتابات أعدت عرضها بشكل منهجي في كتاب «حول الحب والاستلاب – علم نفس الشخصية المستلبة» ونشر عام 1995 في بيروت، تكلمت عن مفهوم «المرجع الاستلابي».

ومع أن هذا «المرجع» يمكن تجسيده في سلطة اجتماعية محددة، لكنه في الواقع أقرب إلى أن يكون قوة من القوى النفسية المستبطنة التي يحسب حسابها الفرد في سلوكه ويجعلها تحكم عليه، باعثة فيه وجدانات مختلفة ملائمة (باعثة على الارتياح)، وغير ملائمة (باعثة على التوتر).

ومن أنواع السلوك الإنتاج الفني (وفي الحالة التي أعالجها أكثر من غيرها هنا: الإنتاج الأدبي)

يتوجه المنتِج إلى مستقبِل هو أيضاً «مرجع»، أي يراه المنتِج حَكَماً يريد إقناعه. المضمون الذي يريد المنتِج إقناع المستقبِل به (مثلاً الكاتب مع القارئ) هو واضح في الكتابات «الكفاحية» الصريحة. مثلاً ما يكتبه المشاركون في ثورة أو المؤيدون لها (يرى جان بول سارتر في كتابه الذي اشتهرت ترجمته العربية ذات العنوان «ما هو الأدب» أنه لا تمكن كتابة أدب حقيقي مناصر للعبودية ومعاد للحرية، مثلاً: «أدب عنصري»). ليس الأمر في الأدب هو دائماً بهذا الوضوح: كثيراً ما تسمي الأيديولوجيا نفسها «فكرة العداء للأيديولوجيا»!

ولكن من المسلّم به أن العلاقة بين الأدب والأيديولوجيا ليست علاقة مباشرة، إذ أن النص الأدبي يحدده شكلياً النص (أو النصوص) التي يختزنها المنتِج في اللاوعي ويريد أن ينتج

مثلها. واختيار الشكل (أو المدرسة الأدبية) يعبّر في السياق الثقافي العربي عادة عن خيار اجتماعي، فإذا اختارت مجلة «شعر» الدفاع عن «الحداثة الشعرية» فإنك سترى وراء هذا الخيار «طوبى» محددة تقف في وجه «طوبى» أخرى (تمثلها مدرسة «التقليد» مثلاً).

من المعلوم أن الأدب لا يعرض أفكاراً ويبرهن على صحتها أو يدافع عنها كما يفعل النص الأيديولوجي، وهو لو فعل ذلك فسيخسر قيمته الفنية (انظر تجربة «الواقعية الاشتراكية»)، لكن إنتاج الأدب سلوك لغوي، وهو، مثله مثل كل سلوك، له قصد ومعنى يخدم من يقوم به، وكونه سلوكاً لغوياً فهذا يعني أن وظيفته من نوع تواصلي، أي أنه «رسالة» يريد صاحبها توصيلها إلى إنسان آخر هو المتلقي.

لا تصدّق إذن مزاعم «النزعة الفردية» للأدباء التي تجعل بعض المغفّلين من القراء يصدّقون أن الأديب لا يهتم في قليل أو كثير بردود فعل الناس على ما يكتب! الإنسان حيوان اجتماعي وهو لا يتصوّر نفسه إلا في جماعة، وهذه الجماعة موجودة لا بما هي كيان خارجي بل بما هي جهاز نفسي داخلي فاعل. وفي كتابات الصبا فصلت نظرياً بين «ذات حقيقية» تعكس تصوّر الفرد لواقعه الفردي والاجتماعي الفعلي و «ذات مثالية» تعكس الذات كما يجب أن تكون عليه من منظور سلّم قيم جماعة تشكّل «مرجعاً استلابياً» للفرد، وهي عادة تحكم على «الذات الحقيقية» أحكاماً سلبية وتنشئ في الفرد «دوافع استلابية» هدفها نبذ هذه الذات وتبديلها بالذات المثالية.

والدوافع الاستلابية تدفع الفرد إلى أن يصوغ سلوكه ليصبح متلائماً مع ما يتطلبه المرجع الاستلابي من «الفرد المثالي».

وإنتاج الأدب كما قلنا هو سلوك لغوي. ينتج عن السلوك «صورة عن الذات» يعرضها صاحبها على المرجع ليكسب موافقته على دمجه في النظام، وأما السلوك اللغوي الذي هو إنتاج الأدب فيعرض على القارئ «نصاً» يوجد فيه المنتج مستبطَناً (بفتح الطاء) وقد أخفى كل «دوافعه الاستعراضية»، وبتعبير «الدوافع الاستعراضية» أعني الدوافع التي قادت الفرد ليصوغ السلوك الهادف بحيث يحدث انطباعاً أو قناعة محددة.

وهذا موجود في السلوك بكل أنواعه بما فيها هذا النوع الخاص الذي هو السلوك اللغوي المنتج للأدب (ولنسمّه اختصاراً: «السلوك الأدبي»).

يخفي المستلّب مثلاً أنه يريد أن يريك أنه ينتمي إلى طبقة أعلى فلا يقول طبعاً «أنا أريد أن أقنعك أني من طبقة أعلى»، ولكنه يتركك «تستنتج ذلك وتقتنع به من دون أن يقوله». يتم ذلك كما يعلم القارئ بتجربته عبر «استعراضات» مختلفة يسودها مبدأ الإيهام بالواقع، أي عبر إخفاء القصد ومحاولة جعل الآخر يظن أنه يرى الواقع كما هو بتلقائيته ودون تدخل من الآخر.

يشبه ذلك سلوك الأديب الذي يخفي كل «قصد» كان وراء صياغة النص في شكله أو مضمونه، فالشاعر القديم كان عليه أن يبدو وكأنه يقول كلاماً عادياً جاء «بمحض الصدفة» موزوناً مقفّى! والقارئ أو السامع إن استطاع أن يعثر على دليل على «الاصطناع» أي على أن الشاعر وضع هذه الكلمة هنا ليقيم وزناً أو قافية فإن البيت تسقط قيمته الفنية. بالمثل يخفي الشاعر «مصالحه الخاصة» في أن يقول هذه الفكرة أو تلك ليجعلها تفرض نفسها على المتلقي على أنها «حقيقة» أو هي بلغتنا الحديثة: «حقيقة موضوعية».

لا يختلف الأديب إجمالاً عن هذا النموذج فهو يتبع مبدأ «الإيهام بالموضوعية» الذي قلت إنه مبدأ عام للسلوك الاستلابي أكان أدبياً أم غير أدبي.

㊲ انقسام الأدب العربي في عصر الحداثة: «الثقافة المعيارية» و»الثقافة العفوية»– أدب «الثقافة المعيارية» والمنشقون عليه

انعكس الانقسام الكبير بين ثقافة النخبة، والتي أسميتها أحياناً «الثقافة المسيطرة»، وثقافة الأغلبية التي أسميتها أحياناً «الثقافة السائدة» في الأدب العربي الحديث بوضوح تام. لقد تقبّل العرب المدرسة «الاتباعية الجديدة» (كما تسمى في الكتب المدرسية السورية)، وهي المدرسة التي أسّسها أدباء كبار من نوع محمود سامي البارودي في الشعر العربي وإبراهيم

المويلحي (مع آخرين) في النثر، وعدّت بمثابة خليفة «الثقافة العالمة» كما كانت عليه في آخر العصر العثماني، وأنا أذكر غالباً أسماء مصرية لأن مصر كما هومعلوم هي مركز ثقل الأمة العربية (وهي عندي مجموع الناطقين بالعربية بغض النظر عن أصولهم الإثنية الحقيقية أو المفترضة)، ومنها كانت تنتشر نماذج الكتابة الشعرية والنثرية والفكرية أيضاً في بلاد العرب الأخرى. والمثقفون العرب الأوائل، أي الذين احتكوا مباشرة أو عبر الترجمة مع الثقافة الغربية وبالتحديد مع منتجاتها الذهنية ظلوا على علاقة مع النسخة الإصلاحية من الثقافة العالمة القديمة (ومن أهم هذه «النسخ» تلك التي أسسها جمال الدين الأفغاني وتابعها مع بعض التعديل محمد عبده)، وحتى مثقفون ذوو علاقة إشكالية مع التراث من أمثال طه حسين كان ارتباطهم الوثيق بهذه النسخة المصلحة من الثقافة العالمة يمنعهم من الدخول في مواجهة فاصلة مع الثقافة السائدة في وجهها «العالِم المحَدَّث»، أو ما يسمونه لتحقيق موازاة مع التاريخ الغربي في الكتب المدرسية السورية «الاتباعية الجديدة»، (فرغم كل «مشاكسات» طه حسين ظل في جانبه الأهم واحداً من كتاب ما سأسميه «الثقافة المعيارية»).

هذه الثقافة السائدة تتألف من قسمين إذن (إن أردنا تركيز النظر على القطاعين اللذين يتوليان عملية الإنتاج الذهني): «ثقافة معيارية» لغتها هي اللغة الفصحى الحديثة، وهي التي ينتجها المتعلمون من غالبية الشعب، و «ثقافة عفوية» لغتها هي العامية. الأولى تمتاز بخضوعها لمعايير شريحة «المتعلمين» (وريثة شريحة «العلماء» القديمة) وهذه المعايير تنتمي لعصر الحداثة وتأسست عبر حركة الإصلاح التي قامت بعملها الثوري في نصف قرن من الزمان (من منتصف القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين)، والثانية لم تخضع لمعايير ثابتة بل كانت تتغير تلقائياً مع تغيّر أنماط حياة الجموع.

وفي مطلع عصر الحداثة الأدبية (وهو عندي يبدأ في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، رغم وجود روّاد له قبل ذلك) كانت «الثقافة المعيارية» لها جانب أدبي كما كان لها جانب ديني وفكري، فمحمود سامي البارودي وأحمد شوقي بعده وإبراهيم المويلحي ومصطفى لطفي المنفلوطي ثم مصطفى صادق الرافعي يمكن عدهم النظراء الأدبيين لجمال الدين

الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا في الفكر، كما أن أحمد عرابي ثم مصطفى كامل وأخيراً سعد زغلول يمكن عدهم الممثلين السياسيين لهذه الثقافة، ويشغل عبد الله النديم مكاناً فريداً بحق يستحق الدراسة من حيث كونه جمع النثر والشعر المعياريين والشعر التلقائي (والنصوص العامية النثرية التي قصد منها تنوير جماهير الشعب) والسياسة فكأنه كان صلة وصل فريدة بين جوانب الثقافة الجديدة التي خلفت الثقافة الأصلية! وقد كتبت عنه فصلاً في كتابي «نهضات مجهضة» ولكنه يستحق دراسة تحليلية أطول بكثير.

تميّز العصر الذي يسميه ألبرت حوراني «العصر اللبرالي» بالنضال العربي ضد الاستعمار المباشر بشكله العسكري أو بشكل حكومات محلية صورية تابعة تبعية صريحة فاقعة للاستعمار، وهو حال البلاد العربية طيلة النصف الأول من القرن العشرين، ولمصر بعض الخصوصية في هذا السياق بسبب تقسيم السلطة الذي أنتجته ثورة 1919 ثم دستور 1923 الذي تحقق بسببها.

ومن المفارقات أنه في هذا العصر بالذات، الذي كانت فيه المواجهة مع الاستعمار الغربي مباشرة كانت الحساسية العربية من التعامل مع الثقافة الغربية (مباشرة وعبر الترجمة) أخفض من أي وقت لاحق! وفي هذا العصر ترجمت أعمال أدبية وفكرية كثيرة واستعملت الترجمات في نشر أفكار جديدة عن معنى الأدب (ولا سيما الشعر) وظهرت «الأنواع الأدبية» الجديدة وهي الرواية والمسرحية الشعرية والنثرية ثم القصة القصيرة. ويلفت الانتباه أنه رغم «طول لسان» العقاد والمازني وميخائيل نعيمة وغيرهم في نقد معاصريهم من شعراء «الاتباعية الجديدة» (وعلى رأسهم شوقي وحافظ) لم يقد ذلك إلى قطيعة حقيقية بين «مدارس شعرية» بل استمرت الكتابة الشعرية على اختلاف اتجاهاتها مقبولة ومتبناة في «الثقافة المعيارية».

حتى التغيير المهم في الشكل الشعري الذي دخل في بداية النصف الثاني من القرن العشرين مع ابتكار «قصيدة التفعيلة» ظل قابلاً للدمج في ذلك العصر الذي قد يمكن لنا (بالمقارنة بأيامنا هذه – أكتب في 6/6/2015) أن نصفه بأنه عصر تسامح فكري وقابلية للتفاعل بين الاتجاهات الأدبية والثقافية المختلفة.

وفي ذلك الزمان، كما في الزمان اللاحق، سنرى اندماجاً بين أنماط حياة جماعات جزئية من المجتمع العربي وتوجهات فكرية محددة (وأحياناً تأخذ هذه التوجهات شكل التوجهات السياسية)، وهذا الاندماج بين ما هو اجتماعي وبين ما هو فكري هو الذي نسميه «الأوساط الاجتماعية – الثقافية»، وهو ما نجده بوضوح في بلاد الشام، فالوسط الاجتماعي – الثقافي الذي كوّنه الاتجاه «القومي السوري» تمخض عنه اتجاه أدبي – فكري له مزايا خاصة، و ثمة وسط هو الوسط الاجتماعي – الثقافي الذي عبر عنه شعراء المهجر، وهناك أوساط أخرى تابعت الخط الاتباعي الجديد بأشكال أكثر محافظة (كما في شعر السوريين عدنان مردم بك ومحمد البزم).

شكّل استمرار الوزن (مع شكل مرن من القافية) في شعر التفعيلة نوعاً من الرابطة الخفية مع «الثقافة المعيارية»، وقد احتملت هذه الثقافة انعكاسات الثقافة الغربية في مضامين الشعر الجديد (مثلاً دخول الأساطير الإغريقية، بصورة يمكن لنا أن نشك بمدى ملاءمتها حتى من منظور فني محض، في شعر أمثال بدر شاكر السياب).

ومما سهّل تقبل هذه «المستوردات» وجود مشروع تحرر عام ناصره المجتمع الأهلي وعبّر عنه هؤلاء الشعراء، مما جعل العراقي يتقبل في وقت واحد قصائد مختلفة الاتجاه يكتبها الجواهري والسيّاب ويقرؤها على أنها تعبيرات لمعركة اجتماعية واحدة ضد الاستعمار والحكومات التابعة ولصالح الشرائح الشعبية ضد الشرائح الحاكمة المستغِلّة.

لم يظهر الافتراق عن «الثقافة المعيارية» والدخول في عداء معها إلا مع شعراء الموجة الجديدة التي بدأت مع شعراء من نوع أدونيس وغيره، وبرفع شعار «الحداثة الشعرية» وإعلان كل ما مر من الشعر «ليس شعراً حقيقياً» (مع أن أدونيس وضع معايير للحداثة الشعرية فوق الزمان والمكان مكّنته من الاعتراف بالحداثة لبعض شعر أبي تمام مثلاً!) أُعلِن طلاق نهائي بين أدباء الموجة الجديدة (دعاة «قصيدة النثر» ثم دعاة «الحساسية الجديدة» في القصة والرواية أيضاً من أمثال إدوار خرّاط) وبين المتلقين من متعلمي «الثقافة المعيارية» (الثقافة السائدة في وجهها المتعلم)، وخلف هذا الموقف المفرط في التعالي تجاه «الناس

العاديين» يمكن أن نرى خيارات أيديولوجية معادية للمجتمع الأهلي وللأعمدة الرئيسية المشكلة لثقافة هذا المجتمع، ومن الملفت للانتباه الدور الرمزي الذي لعبه الموقف من الشكل الشعري في التعبير عن هذه العدائية: من أعلن الشعر الموجود لحد الآن «لا يستحق اسم الشعر» وبالتالي «لا يستحق غير الموت» كان يضمر اتجاهات أيديولوجية (ويعلنها أحياناً) تقول إن الثقافة السائدة لا تستحق اسم الثقافة وبالتالي «هي لا تستحق إلا الموت»!

㊳ الهيمنة اليسارية على الثقافة العربية في القرن العشرين

هيمن اليسار كما هو معلوم على ثقافة النخبة العربية حتى بداية العقد الأخير من القرن العشرين، وأعني هنا طبعاً بكلمة «ثقافة» المنتجات الذهنية، فبعد بدايات «لبرالية» (في كتابات مصريين من أمثال طه حسين ومحمد حسين هيكل والعقاد والمازني ومحمود تيمور وآخرين ونظائر لها في الأقطار الأخرى) دخلت الأيديولوجيا اليسارية بقوة لتفرض نفسها على مجمل الإنتاج الأدبي والفكري لثقافة النخبة العربية، مما جعل جامعياً متديناً هو محمد مصطفى هدّارة يرسل في الثمانينات «تبليغاً» إلى رئيس الجمهورية في مصر يخبره فيها أن الشيوعية تهيمن على الكتابة في مصر!

ولعل هيمنة اليسار الثقافية هذه عندنا كانت انعكاساً للمزاج الأدبي والفكري السائد في الغرب (وإلى حد كبير في بقية أجزاء العالم) حيث كانت اللغة الماركسية مهيمنة في أوساط المثقفين. وفي الوطن العربي كان ثمة ما يشجّع هذا الاتجاه على كل حال إذ كان العرب منهمكين في معركة ضد الاستعمار القديم وأذياله وقاعدته الاستيطانية في فلسطين، وكانت المعركة تبدو للفاعل الثقافي العربي جزءاً من معركة تحرر عالمية تخاض ضد الرأسمالية وبالتحديد ضد «أعلى مراحلها» بتعبير لينين وهي الإمبريالية، وكان العرب يحاولون الاقتداء بنماذج كفاحية مثل النموذج الصيني والفيتنامي والكوبي ويصادر الثوريون منهم على أن كل هذه النماذج كانت طليعتها ومحركها الأول الثورة البلشفية عام 1917.

اندمجت المصطلحات «الطبقية» (الصراع بين الكادحين ومن يستغلونهم من إقطاعيين ورأسماليين) مع المصطلحات الوطنية (الصراع بين الشعب والمستعمرين وعملائهم المحليين) في الشعر والرواية العربية، وظهرت المصطلحات نفسها في كتابات المفكرين، وعلينا أن نلاحظ أن اسم «الاشتراكية» فرض في الخمسينات نفسه على الثقافة العربية إلى درجة أن إسلامانياً سورياً هو الدكتور مصطفى السباعي أصدر كتاباً أسماه «اشتراكية الإسلام»، وهو ما لا يتصوّر في أيامنا هذه طبعاً مع ملاحظة أن تقريب الإسلام من الاشتراكية يومها يعادل الآن تقريبه من «الديمقراطية» و «حقوق الإنسان»، وهذه الظواهر الثقافية ذات الأشكال دائمة التجدد لعلها مما ينطبق عليها قوله عز وجل: «ويخلق ما لا تعلمون»!

㊴ التأثر بالغرب هو تأثر بصورة عربية عنه، طبيعة المدارس الأدبية العربية المقتبسة عن المدارس الغربية

لعل القارئ لاحظ أنني في هذه الكرّاسة وفي أماكن أخرى أيضاً لا أتكلم عن «تأثر عربي بالغرب»، بل عن «تأثر عربي بالصورة العربية عن الغرب»، والسبب أن العرب الذين احتكوا بالغرب تأثروا ليس به مباشرة بل «بما فهموه عنه»، والعربي الذي يتكلم عن «الغرب» يختلف عن الياباني الي يتكلم عن هذا «الغرب»، إذ كل منهما يفهم الغرب على خلفية نماذج إدراكية لا شعورية ، ولا شك أن هذه المعرفة تتعدل مع طول الاحتكاك وتوسّع مساحته ولكنها تظل ذات خصائص منغرسة في الثقافة التي تشكل خلفية المحتكّين بالغرب.

وبهذا المعنى نتكلم عن «رومنسية عربية» أو «واقعية عربية» ذلك أن النص الرومنسي أو الواقعي الفرنسي الذي يقرؤه العربي إنما يقرؤه بخلفية عربية هي التي تفسّر ذلك النص، والعكس بالمناسبة صحيح فالغربيون الذين يقرؤون نصوصاً عربية يقرؤونها على ضوء خلفيتهم الثقافية.

وهذه الخلفية الثقافية المشتركة للعرب تقرّبهم موضوعياً وإن ظنوا أنهم متناقضون وأنهم يكادون ينتمون ضمن المجتمع العربي إلى مجتمعات مختلفة لا يجمعها جامع.

⑩ الأنواع الأدبية بين اليسار و«الثقافة العالمة»

كان التوجه اليساري يكاد يكون التوجه الوحيد الذي يمكن أن يأخذه عربي لا يعادي الثقافة الغربية بحد ذاتها ولكنه يعادي الاستعمار. العربي الذي كان يتبنى الثقافة الغربية ويناصر وجهها السياسي الممارس في بلاد العرب الذي هو وجه الاستعمار كان يتحول ببساطة إلى عنصر خلع نفسه بنفسه وحكم على نفسه بالتالي بالغربة، حتى لو كان يعيش في بلده ومسقط رأسه.

كانت الأيديولوجيا اليسارية تتيح للعربي أن يكون غربي الثقافة معادياً للاستعمار في الوقت نفسه.

هيمن الكتاب المتوجهون يساريا على كل الإنتاجات المهمة في الأنواع الأدبية الجديدة كشعر التفعيلة والرواية والمسرح (والأعمال السينمائية المهمة التي لا توصف بالتجارية)، وقد ظلت الثقافة العالمة الجديدة محتفظة بالمقدرة على إنتاج الشعر «الاتباعي الجديد» حتى مات آخر ممثليه في أواخر القرن العشرين وهو الجواهري.

وهذه الهيمنة كانت لا تتوافق مع نفوذ اليساريين السياسي في صفوف الشعب، فقد ظل هذا النفوذ محدوداً، وقد نجحت الدعاية المعادية للشيوعية في بلاد العرب نجاحاً كبيراً لم تشهده قط في أماكن أخرى من العالم الثالث.

إذا كانت الطوبى المعادية للطبقات هي المميّزة لليسار آنذاك، فإن هذه الطوبى لم تستطع اجتذاب متبنين كثر في الأوساط الشعبية، وظلت الأيديولوجيا اليسارية تجد مؤيديها في أوساط «أقلوية» عند بعض الإثنيات والجماعات الدينية الصغيرة، ولكن «الاشتراكية» التي حازت بالتوافق مع البرنامج القومي التحرري الطموح على تأييد أغلبية كبيرة كانت الاشتراكية الناصرية، وتميّزت بالتصالح بين شعارات اجتماعية أخذ بعضها من المعجم اليساري وبين خلفية إسلامية عامة (بمعنى كلمة «إسلامي» الأصلي الذي ذكرته في فقرات أخرى لا بالمعنى الشائع في صفوف الإسلامانيين).

㊶ الإسلامانيون والأدب

يطرح السؤال أحياناً عن سر «قصور» الإسلامانيين الأدبي. للتدليل على ذلك يقال إنه ما من اسم إسلاماني مهم في كتابة الرواية أو المسرح (أو السينما) أو حتى الشعر.

هذا السؤال لا يرى خصوم الإسلامانيين أحياناً مانعاً في طرحه وسيلة إضافية من وسائل تحقيرهم والغض من شأنهم، وفي الظاهر يبدو السؤال وجيهاً والعيب مبرهناً عليه: بالفعل لا يوجد روائي إسلاماني واحد جيد، ولا كاتب مسرحي أيضاً، والتجارب الأولى في «العصر اللبرالي» (كتابات عبد الحميد جودة السحار وعلي أحمد باكثير التي يحب بعض الإسلامانيين نسبتها إليهم) لم تتابع، وتجارب حميدة قطب القصصية آلت إلى نوع من الأدب السياسي وهو مصير شعر الإسلامانيين أيضاً مع وجود بدايات كانت مبشرة مع عمر الأميري ومحمد منلا غزيل).

من المعلوم أن ثمة «رابطة عالمية للأدب الإسلامي» يرأسها الشيخ يوسف القرضاوي، وقد يبدو هذا للمقتنعين بعدم وجود أدب جيد (أو أي أدب كان!) عند الإسلامانيين أمراً غريباً، ولكنه يشير فيما أرى إلى الهوّة الواسعة في مفهوم الأدب بين من يسمّون «العلمانيين» عندنا وبين من يسمّون «الإسلاميين».

ليس من هدف هذه الكراسة الخوض في تعريف «الأدب»، وهو موضوع شائك كما يعلم القارئ، بل وجد من باحثي الغرب من عرّفه بأنه «ما تعارف عليه الناس أنه أدب»!

سأكتفي بتوصيف أجرّب أن أقرّبه من الموضوعية قدر الإمكان، فأقول إن ما هو موجود على الساحة الثقافية من أدب إسلاماني يشكو من محدودية الأنواع الأدبية بالمقارنة مع أدب «العلمانيين»، فالإسلامانيون لا يكادون يكتبون غير الشعر والمذكرات الشخصية والخواطر، ويشكو أيضاً من «فرط الأدلجة» (وفي معظم الأحيان «فرط التسييس») وبهذا تظل القطاعات الأهم من الحياة غير مطروقة في «الأدب الإسلامي» (أي الإسلاماني).

المشكلة الثانية التي هي فرط الأدلجة (أو فرط التسييس) مشتركة مع أهل الأيديولوجيات التغييرية الأخرى، ومن تابعوا سيرة الأدب السوفييتي يعرف الكارثة الأدبية التي جلبتها «الواقعية الاشتراكية» على الأدب الروسي، ولو خالفت عادتي المتبعة واستشهدت بالتاريخ الإسلامي المبكر فسأذكّر بملاحظة الأصمعي الشهيرة عن قوة شعر الشر ولين شعر الخير، وقد مثّل على ذلك بالفارق في المستوى الفني بين شعر حسان بن ثابت الجاهلي وشعره الإسلامي (ولو شئنا أن نتابع نتائج هذا الرأي لقلنا إن عودة شعراء العصور الإسلامية اللاحقين إلى «الشر» أنقذت شعرية الشعر العربي!).

ما يقال عن «الأدب الإسلامي» في عصرنا (أي أدب الإسلامانيين) يمكن أن يقال عن فن الإسلامانيين الموسيقي والغنائي الذي قصر نفسه على السياسة والوعظ (وكما تعلم فإن الفنانين الإسلامانيين لا يسمون نتاجاتهم «غناء» بل يسمونه «نشيداً إسلامياً»).

ابتعاد الإسلامانيين عن الكتابة في أنواع أدبية حديثة هيمنت على الثقافة العربية في المشرق مثل الرواية وشعر التفعيلة (وما بعده من اتجاهات «حداثية») لا يعود فقط إلى عدم ملاءمة فرط التسييس للكتابة الفنية، بل تمكن رؤية سبب يتمثل في أن هذه الأنواع الأدبية هي تمثّل عربي للروح الغربي الذي أنتج هذه الأنواع الأدبية (هي تماه مع صورته كما يدركها العربي)، وهذا التمثل ظل بعيداً عن الإسلامانيين فهم لم يحاولوا تمثل روح الغرب «الفلسفية» (أي الرؤية الغربية للكون، وعلى رأسها وقوف الإنسان وحيداً بلا ارتباط مع إله، وهي لب النزعة الفردية التي تقف وراء الإنتاج الأدبي الغربي). من هنا ترى أن الإسلامي بحكم بنيته الفكرية عاجز عن إنتاج رواية تحتوي على المكونات الفنية المطلوبة.

تبقى ملاحظة يفترض أن تكون زائدة عن الحاجة للقارئ الذي يعرف المنطلقات العامة لكاتب هذه السطور:

كل ما تقدم من قول لا يعني لا مديحاً «للعلمانيين» ولا ذماً «للإسلاميين»، إذ أنني لا أعد محاولة أبناء الثقافات غير الغربية تمثل رؤية الكون الغربية مما يمدح فاعله و يذم تاركه!

㊷ مدلول النص بين ثقافتين مختلفتين

هل تقدّم البحث في موضوع ما قد أسميه اسماً مؤقتاً «علم المعرفة المقارن»؟

أعني بهذا العلم ذلك الذي يحاول الإجابة على السؤال التالي:

«كيف تستقبل صورة العمل الذهني «ذ» الذي أنتجه ابن الثقافة «أ»

(ذ– أ) في الثقافة «ب». أي: ما هي العلاقة بين ذ – أ و ذ – ب (صورة العمل كما يدركها ابن الثقافة «ب»).

وإدراك العمل «ذ» يمكن لنا أن نسميه «مدلول «ذ»»، بحيث يكون «ذ» هو الدال ومدلوله هو «م ذ»، فنكتب: ذ – أ = م ذ – أ، ويكون ذ – ب = م ذ — ب.

ثمة أبحاث رائدة في هذا المجال تجدها متفرقة في أعمال علماء اجتماع وعلماء إنسان «إنثربولوجيين»، وفي أبحاث علماء لغة من أمثال الثنائي سابير — وورف وغيرهما.

ومن المحتمل أن الفرع المسمى «الأدب المقارن» كان جديراً بأن يتولى جزءاً مهماً في هذا الموضوع لكنه أحياناً يتحول إلى بحث عادي في التأثر والتأثير دون مراعاة الفرق النوعي بين التأثر والتأثير داخل أدب ثقافة واحدة وبينهما في حالة العلاقة بين الأدب في ثقافتين مختلفتين.

ولا يخفى أن هذا الموضوع له علاقة وثيقة بما أسميته في مواضع أخرى «النظرية العامة للترجمة»، وأعني بها مجمل طرق البحث التي تهدف إلى وصف العلاقة بين نص من ثقافة (أ) ونص آخر من ثقافة (ب) يريد نقل ما يمكن نقله من مضمون ذهني للنص (أ).

«النص» هنا لا أعني به المعنى المألوف الذي هو جملة من الإشارات اللغوية المكتوبة أو المحكية بل أعني به أي جملة كانت من الدالات التي لها مدلول متعارف عليه في جماعة بشرية محددة. وبالتعبير «ما يمكن نقله» أريد التصريح بأن ثمة إمكانية أن نستنتج بعد البحث أن هناك «ما لا يمكن نقله» بين الثقافات المختلفة!

㊸ الفرضية الأساس في «النظرية العامة للترجمة»

إن طرحنا الأمر بشكله الأعم نقول إن «الترجمة» (بمعناها العام المذكور في الفقرة السابقة (42) وبمعناها الخاص المتداول) تتضمن عمليتين: فهم النص الأصلي (أ) ثم التعبير عن هذا الفهم في نص الترجمة (ب). وكل من العمليتين يمكن أن تتضمنا أخطاء عرضية لا نأخذها بعين الاعتبار في التحليل: مثلاً سوء التقاط الإشارات في العملية الأولى والأخطاء المطبعية (أو اللفظية) أو اللغوية في العملية الثانية.

لكي تكون نظرية الترجمة «عامة» علينا أن نحذف الظروف الفردية المحضة التي تؤثر في فهم الفرد (س) من الثقافة الثانية («الثقافة الهدف») ونستبقي فقط ما هو عام ومشترك بين المنتمين إلى هذه الثقافة.

وعليه تستند «النظرية العامة للترجمة» إلى فرضية تقول «إن أفراد الجماعة المعينة (ب) التي تشكّل ثقافة مميّزة يفهمون أي نص من ثقافة (أ) فهماً مشتركاً». ومبرّر هذه الفرضية أن الثقافة المشتركة تقدّم خبرة مشتركة على أساسها تتم عملية الفهم. وهذه الفرضية (التي من الضروري تبنيها في رأيي) لا تتضمن صياغتها السابقة حقائق هامة مثل تألف أي ثقافة كانت من ثقافات جزئية متنوعة ضمن المشترك العام الذي يجعلها مجموعات جزئية من مجموعة واحدة. من جهة أخرى هي لا تشغل نفسها بتعريف مفهوم «الثقافة» أصلاً وتعدّه واضحاً بذاته أو هو مما عرّف سابقاً.

㊹ أنظمة الإشارة بين ثقافتين مختلفتين، مفهوم «الالتباس»

كما رأينا في تاريخ الأدب العربي المعاصر لا تنقل النصوص الأدبية فقط من لغات أخرى إلى العربية بل تنقل أنواع أدبية وتنقل مدارس أدبية (وفنية)، فكما ظهرت أنواع مثل المسرحية (الشعرية والنثرية) والقصة القصيرة والرواية ظهرت مدرسة رومنسية وواقعية إلى آخره..هل يمكننا الحديث عن «نظرية عامة» لنقل الأنواع الأدبية والمدارس الأدبية (والفنية) كما تحدثنا

عن «نظرية عامة للترجمة» تبحث في القوانين التي تحكم فهم النصوص العائدة لثقافة أخرى ثم في إعادة التعبير عنها (كتابة أو شفهياً إلى آخره..) باستعمال اللغة الخاصة (بالمعنى الأعم لكلمة «لغة» الذي يتضمن جملة الإشارات المشتركة بين أفراد الجماعة المعنية، وهي تتضمن «اللغة» بالمعنى الخاص الشائع إلى جانب ما دعوته في أماكن أخرى «اللغات الموازية»)؟

هذه «النظرية العامة» التي تخص وصف الآليات التي تنقل وفقاً لها الاتجاهات والمدارس الأدبية (والفنية) تستطيع أن تستند إلى أبحاث كثيرة كتبها عرب في العقود الماضية، ولك أن تلاحظ أن كثيراً من هذه الأبحاث يصادر على أن انتقال الاتجاهات المذكورة كان يتم «بصورة شفافة» و «مطابقة» كما تنقل العين صورة العالم الخارجي أو كما ينسخ المصوّر في استوديو تصوير صورة عن صورة أخرى، وهذا من الوهم. في رواية «في المنفى» نقل الكاتب العربي (من سوريا) جورج سالم «مذهب» فرانتس كافكا،

وقد أظهر الدكتور حسام الخطيب في كتابه «سبل المؤثرات الأجنبية في القصة السورية» أوجه التشابه بين «محاكمة» كافكاً ورواية سالم، لكنه لم يظهر الاختلافات وأوجه «التحوير» التي ظهرت عند كاتب تلقى نص كافكا في «بيئة مستقبِلة» مختلفة عن «البيئة المرسِلة».

كنت في أماكن أخرى تكلمت ببعض التفصيل عن مفهوم أهتم به كثيراً في مشروعي لكتابة تاريخ تحليلي للثقافة العربية المعاصرة وهو مفهوم «الالتباس». وسأتكلم في هذا الموضع عن العلاقة بين «الالتباس» و «النقل» بين ثقافتين مختلفتين:

يبدأ التحليل بذكر العلاقة بين الدالات والمدلولات، ومع أنهم عادة لا يقبلون بفصل الدال عن المدلول (مثلاً دو سوسير) ويقولون إنهما مثل وجهي قطعة نقدية واحدة، وهذا صحيح، لكنه قد يغطي على خاصية مهمة من خواص عملية التواصل بين البشر هو ما أطلق عليه مصطلح «الالتباس»، وكثيراً ما يعبّر عنه بألفاظ أخرى مثل «سوء الفهم»، وهنا نتكلم بالتحديد عن مدلولين مختلفين لدال واحد (من أمثلته حالة «المشترك اللفظي» ولك أن تعمم على كل منظومات الإشارات الاجتماعية الأخرى التي أسميها «اللغات الموازية»).

في العلاقة مع دال معين يقف المتلقي مواقف مختلفة وصفتها في مقال قديم عنوانه «ملاحظات إضافية في نظرية التواصل الفعال» وأعيدها هنا بعد التعديل: «يمكن أن نعد حالات مختلفة من الموقف من الإشارات:

1- موقف يعرف فيه المتلقي مدلول دال معين بشكل صحيح.

2- موقف يفهم فيه المتلقي مدلول دال معين خطأ.

3- موقف لا يعرف فيه المتلقي مدلول دال معين ويعرف بجهله إيّاه ولكنه يعرف «المجال الدلالي» لهذا الدال (مثلاً أنها متعلقة بتنظيم الوقوف والمرور).

4- موقف لا يعرف فيه المتلقي مدلولات دال محدد ولا مجاله الدلالي، ولكنه منتبه لكونه «دالاً» (أي لكونه دالاً لمدلولات محددة هو يجهلها).

5- موقف يكون فيه الفرد أمام دال لكنه لا ينتبه إلى كونه دالاً (مثلاً ترى ثوباً معيناً فتحسبه من اللباس المعتاد ولكنه يكون زياً خاصاً يدل على فئة محددة من الناس).

6- موقف معاكس للموقف السابق يتوهم فيه الفرد وجود دال ينسب إليه مدلولاً هو في الحقيقة غير موجود، بل الموجود هو شيء ليس له دلالة، فقد يتوهم العاشق في نظرة فتاة معينة دلالة على الحب، ولا يكون هذا حقيقياً، والخبرة هي التي تدلنا على الشيء أهو إشارة أم لا، وفي أغنية لجوزيف صقر من مسرحية «بالنسبة لبكرة شو» يقول لصديقه: «قايل لي: في إشارة بعيونا صوبك بتدل..كل ما بتمرق بالحارة بشوفا بتتطلع بالكل!».

7- موقف يظن فيه المتلقي أن حدثاً ما (أ) هو دال على مدلول يجهله، لكنه في الحقيقة ليس دالاً على شيء.

في الموقف الأول يميّز المتلقي الحدث المادي المحدد (أ) أنه دال لمدلول ل (أ) يعرفه، والدال قد ينتجه مرسل واع، أي إنسان، أو مرسل غير واع كما في الأحداث الطبيعية التي لها مدلولات عند الإنسان، كدلالة ظواهر جوية معينة على نزول مطر، وهذه هي حالة «الفهم».

في الموقف الثاني يميّز المتلقي الحدث المادي (أ) على أنه دال لمدلول ل2 (أ)، لكن الحدث (أ) ليس له هذا المدلول بل له مدلول آخر هو ل1 (أ)، وهذه هي حالة «سوء الفهم» (أو الالتباس).

في الموقف الثالث يجهل المتلقي المدلول بذاته ولكنه يعرف «مجاله الدلالي» (وهذا المفهوم يذكرنا بما يدعى في علم الدلالة الغربي semantic field).

في الموقف الرابع يميّز المتلقي الحدث المادي (أ) على أنه دال لمدلول ل (أ)، لكنه لا يعرف هذا المدلول، وهذه هي حالة «عدم الفهم».

في الموقف الخامس لا يميّز المتلقي وجود دالات لها دلالة ويظنها بلا دلالة مع أنها كذلك (وهو موقف «عدم الانتباه لوجود إشارة»).

في الموقف السادس ينسب المتلقي دلالة لما لا دلالة له (أي لما هو ليس دالاً ولا يشكل جزءاً من «إشارة»، وهو موقف «توهم الدلالة لما لا دلالة له»).

في الموقف السابع يظن المتلقي أن الحدث (أ) دال لمدلول يجهله، بينما هو في الواقع ليس دالاً (ليس جزءاً من «إشارة»)، وهذا الموقف هو موقف «توهم وجود دال مجهول الدلالة».

اهتم اللسانيون المعاصرون ورائدهم «دو سوسير» بتوصيف الكلمة بما هي إشارة ذات جانبين مترابطين: دال ومدلول، لكنهم في حدود معلوماتي (وأتمنى أن أصحح معلوماتي إن كانت خطأ) لم يهتموا بدراسة حالات الاختلاف في المدلول بين المرسل والمستقبل، وهذه هي الحالات التي أرى أنها يجب أن تكون موضوع دراسة «الالتباس».

أطلق مصطلح الالتباس على حالة محددة من حالات التلقي هي الحالة (2)، ولكني في حالة نقل نصوص من بيئة ثقافية ب1 إلى بيئة ثقافية أخرى ب2 أعمّمه ليشمل كل الحالات السبع السابقة، وعلى هذا يكون المدلول ل (ب1) مختلفاً عن ل(ب2) (ولكنه يتضمن بنسبة معينة بالفعل مكونات من ل (ب1) لأنه يتضمن حالات «فهم»).

لا يمكن أن نكتب ل (ب1) ≤ ل (ب2) ولا ل (ب1) ≥ ل (ب2)، بل يمكن أن نكتب ل (ب1) ≠ ل (ب2) (≤ تعني: «أكبر أو يساوي»، ≥ تعني «أصغر أو يساوي»، ≠ تعني «لا يساوي»).

يبقى السؤال: أمن الممكن أن نجد الترجمة التي تحقق المعادلة ل (ب1) = ل (ب2)؟ وهذا سؤال كبير تطرّق إليه فلاسفة ولسانيون وباحثون في فروع إنسانية أخرى معاصرة وأكتفي هنا بالإشارة إلى ذلك مع التنويه إلى أني لا أرى إمكانية ذلك.

㊺ الخلفية الاجتماعية للأحكام بالجمال والقبح

في تاريخ كتابة هذه السطور (الثالث من آب 2015) يعد اسم «جميلة» في أوساط شاملة كثيرة «غير جميل». يمكن أن تجد لهذا الحكم صيغاً أخرى (أهي «مرادفات» دلالياً بمعنى محدد ؟ سأناقش هذه النقطة بعد قليل). من هذه الصيغ: «إن هذا الاسم «ليس مودرن»» أو : «إن هذا الاسم ليس على الموضة». وقد تكفلت زميلات عربيات من بلاد الشام بنقل هذا الحكم لطالبة أدرّسها هنا في برلين اللغة العربية، واسمها «جميلة»، ومن أطلق عليها هذا الاسم كان أباها الباكستاني الأصل (وأمها ألمانية). ولكن هذا الحكم لا يصح إلا في بيئة اجتماعية محددة (ب1). إذا انتقلت إلى بيئة اجتماعية محددة (ب2) فستجد أحكاماً أخرى قد تكون حكماً محايداً حΘ أو حكماً إيجابيا ح+ أو حكماً سلبياً ح−.

منذ سنوات الصبا المبكر انشغلت بالسؤال: ما هي الخلفية الاجتماعية لهذه الأحكام بالجمال والقبح على جملة «السمات» التي تميّز الأفراد (ومحيطهم المادي)؟

وقد توصلت إلى فرضية تربط المواصفات الجمالية بالنظام الطبقي. يكون الاسم «جميلاً» أو قبيحاً مثلاً لا بسبب خاصية موضوعية من خواصه بل بسبب ارتباطه بطبقة أعلى أو أدنى (وهذه الفرضية اندرجت ضمن نطاق ما أسميته «النظرية العامة للعاطفة» ونشرتها في كتاب ظهر عام 1995 في بيروت عن «دار الكنوز الأدبية» بعنوان «حول الحب والاستلاب – دراسات في التحليل النفسي للشخصية المستلبة»).

وفي هذه الحالة البسيطة التي هي حالة «الحكم بالجمال أو القبح على اسم» يكون الاسم قبيحاً أو جميلاً بحسب الشريحة الاجتماعية التي ينتشر فيها، وهذا يتضمن اختلاف الحكم على الاسم نفسه باختلاف الزمان، ويمكن لك أن تستنتج بسهولة أنه يختلف أيضاً باختلاف المكان أي اختلاف البيئة الاجتماعية. حيث أن اسم جميلة اسم غير معروف في المجتمع الألماني يمكن لنا أن نقول مبدئياً إن الزميلات العربيات (من بلاد الشام) للطالبة المذكورة لم ينقلن لها «الحكم الجمالي» الصحيح لاسمها في «بيئته الأصلية» (أي المجتمع الألماني وبالتحديد في برلين) بل نقلن لها الحكم الجمالي لبيئة أخرى، مع مصادرة شائعة عند البشر تظن هذا التوصيف الجمالي المضاف خاصية موضوعية جوهرية للشيء وليس مجرد صفة مضافة له متغيّرة في الزمان والمكان.

بتعبير آخر: أن نصف الشيء بأنه «جميل» أو «قبيح» فهذا وصف ليس من نوع وصفه بأنه «أزرق اللون» أو «حجمه كذا «. الشيء نفسه يكون في هذه البيئة «جميلاً» وفي تلك «قبيحاً» وفي بيئة ثالثة يكون محايداً جمالياً! لا تستطيع أن تعرف مباشرة هذه «الأحكام الجمالية» إذن إن أتيت من خارج البيئة الاجتماعية المعنية، وهذه تذكّر بحالة أخرى هي مقدرة الشامي (بالأحرى: عدم مقدرته) إن كان مستجداً على المجتمع الجزائري أو السوداني أن يحدد الموقع الاجتماعي للشخص هناك من مظهره الخارجي، والعكس صحيح عموماً.

㊻ توسيع مفهوم «المدلول» – «المدلولات الارتباطية» وأهميتها لنظرية عامة للترجمة

نرى في مثال «درجة جمال الاسم» الذي تطرقت إليه في الفقرة السابقة (45) أن الأحداث المادية لا ترتبط بمدلولات فقط (مكوّنة «إشارات» وفقاً للمصطلح الشائع في الدراسات الغربية) بل هي ترتبط أيضاً بوجدانات نفسية (أي هي تصبح مُطْلِقات لما أدعوه في دراسات سابقة «عواطف»)، فاسم «جميلة» يمكن أن يطلق عاطفة محددة مثل الحب أو الاحتقار أو غيرهما من «المرتبِطات العاطفية» بالحدث (اللفظي هنا).

قد نوسع من مصطلح «المدلولات» ولكن بحذر شديد لنتكلم عن «مدلولات وجدانية». يطلِق اللفظ

«جميلة» في بيئة اجتماعية معينة عواطف محددة ليست من النوع الفردي، فيصح أن نقارنها بمدلولات لدالات ليس لها طابع فردي أيضاً مثل ألفاظ اللغة أو الأحداث المادية التي تشكل منظومات الدالات في ما سميته «اللغات الموازية»، وفي مثال الأسماء يستعمل الروائيون وغيرهم بالفعل أسماء محددة لإعطاء مدلولات اجتماعية مثلاً للأبطال، فالاسم يشير إلى شريحة اجتماعية ينتشر فيها كما نعلم، وللاسم بهذه الحالة «مدلول اجتماعي» بهذا المعنى. قد نوسّع من مفهوم «المترادفات» كما نجده في المنظومة اللغوية لنتكلم عن «مترادفات ارتباطية»، وفي حالة الأسماء مثلاً يختار الروائي لشخصية بدوية «اسماً بدوياً» من مجموعة من البدائل التي تشكّل «مترادفات نَسَبيّة» (من «النَسَب» بفتح النون والسين)، وفي حالة الوجدانات التي يطلقها الجمال والقبح نتكلم عن «مترادفات جمالية».

تنتمي «المترادفات الارتباطية» إلى حقل عام أسميه «المدلولات الارتباطية»، وقد رأينا للتو أن «المدلولات النَسَبيّة» التي تنتسب إليها «المترادفات النَسَبيّة» و»المدلولات الجمالية» التي تنتسب إليها «المترادفات الجمالية» هي مجموعات جزئية من المجموعة الكلية «المدلولات الارتباطية».

وفي النظرية العامة للترجمة تشغل المدلولات الارتباطية أهمية بالغة، وهي بالتحديد ما يصغر فيها مكوّن «حالة الفهم» في جملة مكوّنات مدلول النص في الثقافة المستقبلة ل (ب2)، لأن هذه المدلولات تشكل «لغات موازية» على درجة عالية من الخصوصية والفرادة في كل ثقافة.

⑰ مفهوم «التماهي»، التماهي مع الثقافة الغربية في الثقافة العربية الحديثة

أعتقد أن تلك الخاصية الإنسانية الفريدة التي هي «التماهي» لم تلق بعد، رغم بعض الدراسات الرائدة من مدرسة التحليل النفسي، ما تستحقه من بحث. نقول إن الإنسان «يتماهى» مع فرد آخر إذا كان يسلك سلوكه (كلامياً إلى آخره..)، وكأنه «يظن نفسه إياه». ونرى أن التماهي يترافق لا محالة مع إعجاب بالغ يكنه المتماهي للمتماهى به.

وقد كتب باحثو مدرسة التحليل النفسي الكثير عن علاقة الأب بالابن، أو الابنة بالأم، وقد عرقلت البحث في اعتقادي عن أن يتعمق أكثر فرضيات فرويد التي تحولت عنده إلى مسلمات راسخة عن الأصل «الليبيدي» من جهة لهذه العلاقة وعن الطابع العدائي فيها من جهة أخرى.

التماهي يعني ما هو أكثر من التقليد الواعي، الذي هو أمر مألوف في عملية التعلم، وهو أكثر من مجرد «أوالية دفاع» من «أواليات الدفاع عند الأنا» (كما يرى محللون نفسيون مثل آنا فرويد). إنه من أهم الخواص البانية للإنسان بما هو مخلوق اجتماعي. إن اكتساب اللغة مع اللغات الموازية يحتّم في رأيي التسليم بأن التماهي خصلة إنسانية فطرية، هو دافع لا يقاوم أو هو قابلية لاستدماج (أو استبطان) «صورة حركية» للآخرين.

«الصورة الحركية» أعني بها صورة لإنسان وهو يسلك سلوكاً معيناً (مثل الكلام أو غيره)، وفي التماهي يتصرف الفرد وكأنه شخص آخر، وبالملاحظة الدقيقة سنجد أن سلوك الفرد هو إلى حد كبير مجموعة من التماهيات مع آخرين. وثمة «صور متحركة» هي أهم من «صور» أخرى، ولكن المخلوق الاجتماعي الذي هو الإنسان يصبح اجتماعياً بسبب هذه الخاصية.

للنماذج دور مهم حين نتكلم عن أخذ جماعة بشرية نموذجاً من جماعة أخرى، إذ أن هذه الأوالية الجماعية تعدّل السلوك الجماعي وتغيّر في تركيب الثقافة عبر هذه العملية التي يعبّرون عنها «بالتأثر والتأثير».

ولكن التماهي في الحالتين الفردية والجماعية لا يكون نسخاً بسيطاً دقيقاً للشخصية «أ» بحيث تعاود الظهور بكل مكوّناتها على شكل شخصية ثانية «ب».

«الأرستقراطية» المصرية في مطلع القرن العشرين تماهت مع الغرب، وجرّبت بصورة واعية أن توصل هذا التماهي إلى درجة التطابق، لكننا نرى أن هذه المحاولة لم تحقق النجاح ولم يكن لها أن تحققه، وما يجري على «أهل النظام» يجري أيضاً على «أهل الثورة»، فالشيوعي العربي (ولو أراد) لم يكن نسخة عن الشيوعي الروسي، وكذلك أظهر الشيوعيون الصينيون تمايزاً ملموساً عن رفاقهم في روسيا كما أظهر الأخيرون، رغم إرادة منظّرهم الكبير لينين، تمايزاً عن مثلهم الأعلى في أوروبا الغربية. وحال هؤلاء هو بلا ريب حال أصناف أخرى من أهل أيديولوجيا التغيير (مثل الإسلامانيين).

ولو أردنا أن نتكلم عن «الثقافة» بمعنى خاص هو النتاجات الذهنية، فسنقول إن الثقافة العربية المعاصرة حاولت التماهي مع الثقافة الغربية بصورة واعية وغير واعية، وكانت النتيجة جملة من النتاجات الذهنية (فكرية وأدبية وتشكيلية وموسيقية أيضاً) تذكر بالأصول المتماهى بها ولكنها تختلف عنها. نتاج التماهي يمكن أن نسميه «المحاكاة».

«المحاكاة» تتضمن كل سلوكيات الإنسان، فيمكن لنا أن نقول إن نصيب المحاكاة في جملة هذه السلوكيات كبير جداً بحيث يطرح سؤال الأصالة نفسه: ما هو «الأصيل» أو «الذاتي» في سلوك الفرد؟

أعتقد أن الإفراط في «تمويت» الذات («موت المؤلف» إلى آخره..) الذي جلبته الحذلقة الشائعة في فرنسا وعند من يقلّدونها في بلاد أخرى (والمثقف العربي واحد منهم) لا أساس له. «الإنسان هو حيوان يتماهى» كما يمكن القول، لكنه «حيوان أصيل ومبدع وله ذاته المتفردة الجديدة». ليس الفرد الإنساني مثل أحد الحيوانات أو الحشرات الذي يعيد سيرة أسلافه كما تمليها الغرائز الموروثة، بل هو كائن يواجه مشكلات الواقع الموضوعي بأن يقلّب في ذهنه مجموعة من الخيارات للرد عليها، وحين يختار أحد الردود يسلك لا سلوك المتماهي عديم الذاتية بل سلوك «أصل» جديد يمكن أن يصبح هو نفسه موضوع تماه من الآخرين.

وعندما نرى ذلك في اعتقادي نكسر الحلقة المفرغة التي قد تأسرنا فيها رؤيتنا لأهمية ظاهرة التماهي في سلوك الإنسان!

⑱ التماهي الأعمى ومخاطره على الثقافة العربية

كما أن للتماهي وظائف مهمة في تكوين الإنسان فإنه يمكن أن يؤثر تأثيراً سلبياً في محاولة المجتمع حل المعضلات التي تطرحها عليه الحقبة التاريخية التي يجد نفسه فيها. حين تكون الصورة المتماهى معها نتاج تجربة أخرى مختلفة قد لا يقود التماهي إلا إلى تبديد القوى وحرف المجتمع عن التركيز على البحث عن خيارات نوعية خاصة بوضعه العياني.

يقود التماهي الأعمى مع صور حركية من مجتمع آخر إلى أن يطرح الشغيلة الثقافيون على أنفسهم مهام لم تنبثق من التجربة الخاصة، وتنشأ لديهم أولويات زائفة لا تطرحها المشاكل الواقعية الكبرى التي تطرح على كاهل الفاعل العام أولويات أخرى. وبالمصطلح الذي سبق أن استعملته أقول إن التماهي الأعمى مع ثقافات أخرى يقود إلى دخول «حقل تعيينات غريب» في أيديولوجيا التغيير.

وهذه العملية الثقافية ليس من الضروري أن تنشأ بقرار محلي محض، فقد يجري تشجيعها بفعل خارجي (يشبه أن يكون نوعاً من الفعل الاستعماري الجديد). ألم تر إلى «السلطة الوطنية الفلسطينية» في فلسطين المحتلة كيف أنشأت إدارة خاصة «بقضايا الجندر» (بدلاً من أن يقولوا مثلاً: «قضايا المرأة»)؟

لا يمكن للفلسطيني أن ينسى أن بلده اغتصبت عام 1948. المغتصِبون (بكسر الصاد) لا يتركونه ينسى ولو أراد. وحين يراد وضع «جدول أعمال» له يناسب المعتدين و «خريطة إدراكية» (بتعبير أخينا عبد الوهاب المسيري) ينظر من خلالها إلى العالم فإن تجربته اليومية التي يحسها بجلده وأعصابه تعيد توجيه انتباهه إلى المسألة الراهنة حقاً: مسألة خوض حربه الوجودية لاستعادة اسمه في العالم!

لا يكون التماهي المفروض تام النجاح قط كما أن الاستلاب لا ينجح قط في محو «الذات الحقيقية» وإحلال «الذات المثالية»، كما حدد المرجع الاستلابي سماتها، مكانها.

49 مفهوم «الأصالة» في العمل الأدبي، مفهوم «النشاز التعبيري»

يطرح سؤال الأصالة نفسه على الأدب العربي الحديث فتستبعده من نطاق تفكيرها طائفة المثقفين (غالباً ما أطلق لقب «المثقف» على المتتلمذين على النتاجات الذهنية الغربية المترجمة إلى العربية أو المقروءة بلغاتها الأصلية، وهي في هذه الحالة أيضاً «تترجَم» بالمعنى العام لكلمة «ترجمة» الذي استعملته في فقرات سابقة من هذا الكرّاس) وتبقي عليه مجموعات أخرى من الشغيلة الثقافيين العرب منهم الإسلامانيون ومنهم من أسميته باسم مرتجل (أقر بذلك) هو اسم «التيار التأصيلي».

الأخيرون متفرقون لم يجمعهم أحد باسم ولعلّي الأول (وآمل أن لا أكون الأخير) الذي أعطاهم اسماً يميّزهم كمدرسة فكرية خاصة حرصتُ على إظهار ما يميّزها عن سواها في جملة من المقالات وفي كتاب خاص ظهر بطبعتين: طبعة دقيقة عن دار نينوى — دمشق — 2007، وطبعة مليئة بالأخطاء عن الدار العربية للعلوم — بيروت — 2007، والكتاب عنوانه «نحو ثقافة تأصيلية — البيان التأصيلي». وهؤلاء كثيراً ما تخلطهم القراءة السطحية مع الإسلامانيين مع أن الاختلافات بين الفريقين نوعية، وللقارئ أن يعود إلى ما كتبته عن «الإسلامانية» في فقرات سابقة ويقارنها مع ما كتبته في الفقرة (33).

«الأصالة» كما لا يخفى كلمة حديثة تستعمل في الأصل لوصف المنتِج الذهني (الأديب أو حتى المشتغل بعلم من العلوم الطبيعية) المتميّز بالابتكار والجدة والشخصية المستقلة. وفي سياق الثقافة العربية المعاصرة يطلق مصطلح «الأصالة» على الاتجاه الثقافي المنبثق من الهوية مقارناً مع اتجاه آخر منبثق من التفاعل مع ثقافة أخرى (أو محاولة تقليدها أو الذوبان فيها). وقد تستعمل «الأصالة» كمطلب عليه أن لا يتناقض مع «المعاصرة».

وثمة علاقة بين المعنى الأول لوصف «الأصالة، وهو المعنى الفردي مع المعنى الثاني له الذي هو معنى جماعي يخص اتجاهاً ثقافياً خاصاً من اتجاهات ثقافة عانى أهلها من الخضوع لقوة عالمية تنتمي إلى ثقافة أخرى، وهذه القوة كان لها برنامجها الثقافي الخاص المعد للأمم الخاضعة الهادف إلى تعديل المكوّنات الثقافية الأصلية لتتناسب مع نظام الهيمنة.

في الفقرات السابقة حاولت أن أقدّم أفكاراً تفيد في تحليل طبيعة «التأثر والتأثير» بين ثقافتين مختلفتين، ولعل القارئ لاحظ أني أقرب إلى التشكيك في إمكانية «الترجمة الكاملة»، فأنا والحال هذا لا أصدّق مزاعم «المستغربين من أعماق قلوبهم» بأنهم بالفعل قد «استغربوا بالكامل». هناك مكوّنات موضوعية للهوية تظهر حتى عند المقلدين وعند من يعادون بالكامل فكرة الهوية إما لصالح ما أسميته مرة «الإنسانوية الزائفة» (وهي التي تنكر وجود هويات ثقافية مختلفة في العالم مصادرة على وحدة الإنسانية ووهمية الفروق الثقافية) وإما لصالح انحياز واع «للثقافة المتقدمة» والتي هي برأي المثقف المعني «وحدها التي تستحق البقاء».

ومن الشائق رؤية هذه المكوّنات للهوية المكروهة عند أدباء ومفكرين من أمثال أدونيس أو إدوار الخراط أو سلامة موسى. وهنا نميّز طبعاً بين من نشأ في مجتمع عربي وبين من ليس له من العربية إلا الاسم من الناشئين في مجتمعات غربية أو المترعرعين فيها (ومن الطريف أن هؤلاء الأخيرين هم غربيو الهوية الثقافية حتى لو كانوا من حيث النوايا مدافعين مجيدين عن حق الثقافات غير الغربية في الوجود، ومن هؤلاء أخونا إدوارد سعيد!).

في اعتقادي أنه لا توجد «وصفة» إن طبّقها الأديب صار عمله متميّزاً بالأصالة، ولكني سأقترح معيارين عامين للعمل «الأصيل» (بالمعنى الثقافي الجماعي):

1- اللغة: من المعلوم أن العربية الفصحى الحديثة هي بنسبة مهمة «لغة مترجمة»، وبهذا المعنى ثمة «ترجمة عربية» للمفاهيم والتعابير الغربية تدخل لا محالة في أي نص عربي معاصر، ولكن نسبة الدخول تختلف بحسب الموضوع طبعاً، فهي في كتابات الفقهاء المعاصرين أو الشعراء الشعبيين أقل بصورة ملموسة منها في كتابات الأدباء المنبهرين بالغرب (بالتحديد بصورته كما يدركونها). بهذا المعنى تتمتع كتابات أميل حبيبي من منظور اللغة وحدها، وبغض النظر عن أيديولوجيا صاحبها وآرائه السياسية الفكرية الواعية، بأصالة تفوق بكثير أصالة ابن شعبه المنفي غسان كنفاني، ومرة أخرى بغض النظر عن أيديولوجيا صاحبها وآرائه السياسية والفكرية الواعية).

2– رؤية الكون: يتكلم غسان كنفاني (الشخص الكامن الذي يصوغ الشخصيات والرواة والأحداث) بلغة مترجمة إلى حد كبير (أتمنى أن أتفرغ في بحث مستقل لعمل دراسة مقارنة بين غسان كنفاني وأميل حبيبي)، ولكن العالم لا يراه إنجليزي أو أمريكي من الكتاب الذين تتماهى لغة غسان مع ترجمة لغتهم بل يراه فلسطيني لاجئ بكل خلفيته الثقافية الخاصة. «يتحذلق» غسان ويقلّد هذا أو ذاك من الكتاب المترجَمين، تستطيع في تداعي الأفكار أو تلك «الخاطرة» المصطنعة التي يقولها «أبو قيس» في «رجال في الشمس» أن ترى أصلها في هذه الترجمة أو تلك، ولكن المسار العام لحركة «أبي قيس» هو المسار العام الواقعي للاجئ فلسطيني يعرفه غسان حق المعرفة ويعبّر عنه.

وهذا المسار (الذي هو فعل وسلوك) هو المعبّر الصادق عن رؤية البطل (ومن خلفه الكاتب) للعالم، وليس هذا «التزيين» الأسلوبي أو ذاك الذي يجيء فعلاً متناقضاً مع «الحقيقة العميقة للبطل». يأتي هذا «التزيين» بمثابة «نشاز تعبيري». كأنه «أخطاء لغوية» تشوّه «النص العميق» المعبّر بانسجام عن رؤية البطل لعالمه وما يجري فيه.

يقل في نصوص أميل حبيبي هذا «التزيين»، أي هذا «النشاز التعبيري» وبالعكس: هو يعبّر عن الأحداث بلغة الثقافة الأصلية (بجانبيها: «الثقافة العالمة» و «الثقافة الشعبية»، وللقارئ أن يعود إلى ما ذكرته سابقاً عن هذين المكوّنين للثقافة الأصلية).

لا تصدّق كل خواطر «أبي قيس» ولا كل تشبيهاته، ومعجمه هو في كثير من الاستطرادات معجم المثقفين المأخوذ من اللغة الحديثة (التي قلت إنها إلى حد مهم «فصحى مترجمة»)، ولكن «أبو قيس» هو شخصية أصيلة (قل: «حقيقية»)، رؤيته للعالم هي رؤية اللاجئ الفلسطيني الذي اقتلعوه بعيداً عن شجرات الزيتون العشر التي كانت له في قريته والذي يفكّر أخيراً، بعد عشر سنوات من الأمل في العودة، في الهجرة إلى الكويت ليستطيع أن يكفل ما تيسر من حياة كريمة لعائلته.

أما «سعيد» المتشائل عند أميل حبيبي فتقبله أيضاً، نموذجاً (ولو شديد الخصوصية) من الفلسطيني «الباقي»، أي الباقي في وطنه وقد هاجر معظم أهله، ولكنك هنا تقبل أيضاً خواطره، وإن كنت تقف في حيرة إزاء الراوي المختفي وراء الراوي الظاهر الذي يتكلم بصيغة المتكلم. هذا الراوي المختفي يتكلم بلغة فريدة، لغة إنسان متملك تماماً للغتين المكونتين للثقافة الأصلية: الثقافة العالمة (لا يعجز الراوي أن يكتب مقامات مثل مقامات بديع الزمان لو شاء) والثقافة الشعبية (التي يعرفها كلمات وتعابير وأمثالاً وقصص وأغاني).

لا يستطيع «سعيد» أن يتكلم بهذه اللغة، فنحن هنا إزاء «نشاز تعبيري» مختلف عما رأيناه في رواية كنفاني. النشاز هناك ناتج عن دخول عناصر مترجمة في قصة هي في كل شيء «أصلية» أما هنا فهو ناتج عن دخول اللغة الأصلية في بعديها على شخصية لا تمتلك هذا الشمول (لأن «سعيداً» لا هو «عالم» ولا هو «عامي متكلم»- أي مجيد للكلام بالعامية)، ومع ذلك فإننا إزاء أصالة في رؤية الكون كما هي في رواية كنفاني.

الفصل الثالث:
نحو وعي مناسب

⑸⓪ في الدفاع عن النظرية، في ضرورة الأيديولوجيا لمجتمع في أزمة

في هذا الفصل الختامي من هذا المؤلّف، الذي اعتدت أن أسمّيه «كرّاسا» شأن مؤلّفات أخرى أكتبها في هذه المرحلة الفكرية، أريد أن أوضح بإيجاز هدف الكرّاس: أعتقد أنها عادة حسنة أن نحاول صياغة وجهات نظر عامة متماسكة عن الواقع العربي (الذي يهمني بالدرجة الأولى دون أن يعني هذا أني غير مهتم بالبلاد التي تشاركنا صفتنا الدينية والثقافية، أي البلاد الإسلامية غير العربية في آسيا وأفريقيا وأوروبا، وبالبلاد التي تشاركنا صفتنا الاجتماعية – الاقتصادية من حيث التموضع في العالم، أي البلاد التي كانت تدعى حتى وقت قريب «ببلاد العالم الثالث»).

أطلقت الوصف «عادة حسنة» على هذا التوجه لصياغة رؤية نظرية للواقع لأن المعتاد في زماننا هذا الذي أحب أن أؤرخه بكل دقة ممكنة (أكتب يوم 19 آب 2015) السخرية من «التنظير» و»المنظّرين» وكأن عندنا عندنا حقاً منظّرين جيدين أو نظريات جيدة! وقد خفّضت التعابير الشائعة المبتذلة من قيمة «النظرية» كما خفّضت من قبل من قيمة «الفلسفة»!

أردت من هذا المؤلّف أن أساهم في دفع الرأي العام الثقافي العربي (أي جملة من أسميهم «الشغيلة الثقافيين») إلى إعادة الاعتبار إلى المنظومات الفكرية – القيمية التي كانوا يسمّونها «أيديولوجيا»، مرة باحترام ثم لاحقاً باحتقار.

جرّبت في البداية أن أظهر أن «الأيديولوجيا» (بما هي «دعوة» لإعادة تشكيل الواقع بناء على تصوّر معيّن يرافقه «تعيين قيم» لمكوّنات محددة هي التي تهم الأيديولوجيا المعنية، وهي التي أسمّيها «حقل التعيينات»، ولكل أيديولوجيا «حقل تعيينات» خاص بها ترافقه «منظومة تعيينات») لا بد منها لمجتمع في أزمة، أو على الأدق وكما نرى في أيامنا هذه بصورة مأساوية مفزعة: مجتمع في خطر.

لا بد من توجه محدد، أو قل: لا بد من مشروع جماعي محدّد، يستجيب للتحديات الوجودية الكبرى. وبهذا المعنى لا بد من أن نعيد الاعتبار من جهة للرؤية الشاملة (وهو ما أسميه «النظرية»)، ومن جهة أخرى لاختيار محدّد لشكل المجتمع – الهدف، أي لاختيار «حقل تعيينات» و «منظومة تعيينات» تناسب مواجهة هذه التحديات. هي «أيديولوجيا مناسبة» إن شئت يقوم على أساسها وعي نظري وسلوك عملي هما بتعبير مؤلّف لي سبق هذا الحالي مباشرة: «وعي مناسب» و «سلوك مناسب».

(51) انحياز الباحث في العلوم الاجتماعية وطبيعة تأثيره

مطلب «الموضوعية» في العلوم الاجتماعية لا يتناقض مع انحياز المؤلفين إلى قضية اجتماعية. أعتقد أن هذا الانحياز على العكس مسؤول عملياً عن إنارة جوانب من الواقع الاجتماعي ما كان مؤلف ذو انحياز آخر لينيرها (هل تظنون أن دراسة ماركس الموسّعة لرأس المال كانت ستتم لو لم يكن منذ البداية منحازاً ضد الرأسمالية؟ وهذا المثال له نظائر كثيرة لست في وارد محاولة تعدادها الآن).

في هذا المؤلف، ومع أني في الفقرة السابقة (50) بيّنت نوعية انحيازي الاجتماعي، حاولت أن أقدّم مساهمة في تقديم أدوات نظرية تفيد المسعى الذي أضعه هدفاً لي منذ بضعة عشر عاماً وهو كتابة تاريخ تحليلي للثقافة العربية المعاصرة. وما أرجوه أن تساهم هذه الأدوات بالفعل في إنارة هذه الثقافة وفهم تاريخها، في تركيبها وفي علاقاتها الداخلية وفي علاقاتها مع الخارج.

الانحياز الواضح للمحلل الثقافي يفسّر «حقل التعيينات البحثي» (إن شئت استعارة مصطلحي في تحليل الأيديولوجيا) الذي يقوده إلى إنارة جوانب من تركيب الواقع (في مقابل إبقاء جوانب أخرى في الظل).

وفي حالتي الخاصة أقول: إن انحيازي لفكرة ضرورة الإبقاء على هوية ثقافية مستقلة لمجتمعنا وجّهني لإنارة جانب مهم في اعتقادي من تركيب الثقافة العربية المعاصرة وهو جانب العلاقة مع الغزو العسكري – الثقافي الغربي الشامل.

حاولت في هذا الكرّاس أن أظهر كيف تفاعل «الشغّيل الثقافي» في بلادنا مع هذا الغزو، وجرّبت أن أعيد مساءلة مفهوم «الحداثة» في استعمالاته الشائعة عندنا وأن أثبت أن الخصوم المفترضين للحداثة (وهم الإسلامانيون) يلتقون مع الحداثانيين العرب في نقاط كبرى، وأن الدفاع عن «الهوية الأصلية» لا يقوم به الإسلامانيون كما لا يقوم به خصومهم المفترضون، وبهذا المعنى لم يجد المجتمع الأهلي من ينطق باسمه في الثقافة العربية الحديثة، بل جرى الهجوم عليه بلغتين متناقضتين ظاهرياً: لغة إسلامانية ولغة حداثانية.

وجرّبت في بعض الفقرات أن أوضح لماذا أعد الإسلامانية أيديولوجيا حديثة خلافاً لما يظن أنصارها وخصومها معاً. ليس ذلك فحسب: الإسلامانية ليست حديثة بمعنى انتمائها للعصر الحديث فقط بل هي حديثة بمعنى مناصرتها، وبينما هي تظن نفسها تدعو إلى العودة إلى «الإسلام الصافي»، لنسخة خاصة بها من التحديث، وفي الكرّاس جربت أن أذكّر بحقيقة هي في غاية الأهمية للتحليل الثقافي ولكنها تنسى دوماً وهي أن الحداثة ليست المفهوم المقابل للدين أو للتنوير كما يظن المثقف العربي بل هي المفهوم المقابل لما يسمى في الترجمات العربية «التقليد» وهو الترجمة العربية لمفهوم tradition، وما سموه «تقليداً» سمّيته في هذا الكرّاس «أصلاً»، وضد الأصل اجتمع الإسلامانيون والحداثانيون (ولا سيما «التنويرانيون») في حرب لا هوادة فيها!

⑤② «الغرب» في الثقافة العربية بما هو «مفهوم مترجَم»

في هذا الكرّاس سرت في اتجاهين متوازيين هما محاولة تقديم أدوات نظرية لتحليل «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» ولتحليل «الثقافة العربية المعاصرة». تشتغل «الأيديولوجيا» على «الثقافة» وتحاول صياغتها وإعادة تشكيلها على صورة تلائم متطلبات «المجتمع — الهدف» (أو «الطوبى»)، وقد جرّبت في الجزء الثاني من الكرّاس أن أهتم بالنتاجات الذهنية العربية المعاصرة، ولا سيما النتاجات الفنية اللغوية (أي الأدب).

يمكن للباحث أن يدرس هذا الموضوع من منظورات مختلفة (بمصطلح أستخدمه: «انطلاقاً من حقول تعيينات مختلفة») وفي هذا الكرّاس كان حقل التعيينات البحثي الذي وجّه البحث نتاجاً للسؤال التالي: ما مدى «أصالة» الأدب العربي الحديث؟ وهو سؤال يتضمن البحث في طبيعة أوالية «التأثر والتأثير» التي يكثر الحديث عنها، وقد ربطت ذلك بما أسميته «النظرية العامة للترجمة»، وهو توسيع لمفهوم «الترجمة» المعتاد (المقتصر على اللغة أي اللغة اللفظية) ليشمل ما أسميه «اللغات الموازية»، وهو موضوع أراه جديراً ببحث نظري معمّق لم يكن لهذا الكرّاس الذي وضع لنفسه مهمة محدودة هي تقديم «أدوات نظرية» أن يجريه. ومثل هذا البحث يمكنه أن يستفيد من أبحاث كثيرة قام بها مشتغلون بالموضوع من بلاد عديدة عربية وغير عربية، بعضم لسانيون وبعضهم إناسيون «إنثروبولوجيون»، وبعضهم من المشتغلين في «الأدب المقارن» وغيرهم.

حدّدت الأيديولوجيا العربية في المائة والخمسين سنة التي مضت لنفسها مجتمعاً – هدفاً يمكن تلخيصه بأنه «الغرب». ووفقاً لما ذكرته سابقاً من آراء في معنى «الترجمة» لا يصعب على القارئ أن يتوقع أني أعتقد أن مفهوم «الغرب» عندي هو نفسه «ترجمة الغرب»، أي ما يدركه العرب ويتصورونه من هذا المفهوم.

«الغرب» هو مفهوم عربي كما أن «الشرق» orient هو مفهوم غربي! لكن مفهوم occident عندهم هو مفهوم غربي أيضاً.

لا تقف الثقافات أمام بعضها بصورة شفافة، ولا تعبّر عن نفسها بلغة واحدة تختلف فقط في الألفاظ التي تطلق على الشيء نفسه، وهو ما يحصل أحياناً في لغة واحدة حين يستخدم شخصان مرادفين مختلفين يقابلان المفهوم المضموني نفسه.

ليست المشكلة في التعبير عن لفظ بلفظ آخر يقابله أو يرادفه، بل في أن الثقافات المختلفة لدى كل منها تجارب خاصة تعبّر عنها بالكلمات (وبدالات من اللغات الموازية)، وهذه التجارب تقدّم محتوى غير معروف في الثقافات الأخرى ولا يشكّل جزءاً من التجربة الجماعية التي تصوغها اللغة واللغات الموازية للثقافات المعنية، وهذا المحتوى غير المعروف يتفاوت في درجات لاشفافيته بالنسبة للثقافات الأخرى فهو يتراوح بين تجارب مادية وجسدية ونفسية مشتركة بدرجة عالية بين الثقافتين تنتهي (بالمعنى الرياضي للنهايات في الهندسة التحليلية) إلى درجة التطابق وبين تجارب اجتماعية — نفسية غير مشتركة تنتهي درجة الاشتراك فيها بين الثقافتين إلى الصفر.

يجب التحفظ إذن عندما نقول إن «عند العرب دعاة لتقليد الغرب» إذ أن التقليد الكامل مستحيل بمعنيين:

أولاً: لأن لكل تجربة حضارية خصوصيات لا يمكن تكرارها في سياق ثقافي مختلف.

وثانياً: لأن المقلّد يسيء الفهم بصورة حتمية بدرجة معيّنة لما يريد تقليده.

⑬ مخاطر النظرة غير التاريخية في الثقافة العربية للظواهر المعاصرة

تعاني نظرة كثير من العرب إلى التاريخ القريب (تاريخ العصر الحديث وهو في هذه الكرّاسة التاريخ العربي منذ مطلع القرن التاسع عشر) من الظاهرة التي حذّر منها ابن خلدون وهي ظاهرة «الغفلة عن تبدل الأحوال» مما يقود إلى التباس في فهم الوقائع الاجتماعية العربية وعدم الانتباه إلى تغيّرها حتى ضمن فترة وجيزة تقدّر ببضعة عقود من الزمن.

والمرء يجد صعوبة في إقناع معاصري هذه الكتابة (أكتب يوم 25 آب 2015) بمعلومات تعد بسيطة منها أن كل الإشكالية الثائرة حول موضوع «الحجاب» بما فيها المصطلح نفسه وإعادة تأويل مستقطعات فقهية لتناسب المتحاججين (على اختلاف مواقفهم وتناقضها أحياناً) هي إشكالية جديدة لم تنشأ قبل الستينات وتتبلور بصورتها النهائية قبل الثمانينات من القرن العشرين، وأنه حتى قاسم أمين ومعاصروه (في مطلع القرن العشرين) لم يستخدموا في مجادلاتهم كلمة «الحجاب» ونقيضها «السفور» بالمعنى الذي يستخدمه العرب الآن.

وما قلته عن «الحجاب» و«السفور» يصح على وقائع اجتماعية أخرى مثل «ظهور مفهوم العلمانية والخلاف حولها» أو حتى «ظهور الصراع السني الشيعي» (حيث نشهد انتشار وجهات النظر التي تؤبّد هذا المفهوم وترده إلى تاريخ ظهور الإسلام أي عملياً تجعله مفهوماً فوق التاريخ وعابر للملابسات التاريخية الملموسة).

حاولت في هذا الكرّاس أن أذكّر بتاريخية معاصرة للغاية، أي أنه حتى الحقبة الزمنية القصيرة التي يشغلها من التاريخ «العصر الحديث» بمعنى هذه الكرّاسة كانت حافلة بالتغيّرات بحيث لا يجوز الانسياق وراء الالتباس التاريخي الذي حذّر منه شيخنا ابن خلدون.

54 مفهوم «الوعي» في علاقته بالثقافة

حين نؤرّخ للثقافة العربية المعاصرة هل نكون في الوقت نفسه نؤرّخ لما يمكن أن نسمّيه «الوعي العربي المعاصر»؟.

القارئ الذي تابع كتابات صاحب هذه الكرّاسة يعرف أني أعير لمفهوم «الوعي» أهمية كبرى، لا بما هو موضوع للبحث النظري فقط بل بما هو في رأيي العامل الأهم الذي يقرّر إن كان هناك أمل في خروج هذه الثقافة الكبرى التي هي ثقافتنا من النفق الطويل المظلم الذي هي فيه مهدّدة بالاندثار والزوال من الوجود.

أنا أميّز من منظور عملي بين نوعين من الوعي: «وعي مناسب»، وهو الوعي الذي يقود عند امتلاكه إلى أن يصبح مجتمعنا مؤهّلاً لمواجهة التحديات الوجودية التي يقف أمامها، و «وعي غير مناسب» وهو الوعي الذي يجرّد هذا المجتمع من هذه الأهلية ويتركه عرضة للضربات القاصمة التي توجّه إليه في أيّامنا هذه. وبصورة اصطلاحية أطلق أحياناً على الوعي الأول اسم «الوعي النهضوي» وعلى الوعي الثاني اسم «الوعي الانحطاطي»، وللقارئ أن يتابع شرحاً أكثر تفصيلاً لآرائي في هذا الموضوع في كتابي «من فتى؟ عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر»، وصدر عام 2015 عن «أكاديمية العلم والسلم».

«الوعي» يتضمن بعدين: الأول بعد «معرفي» بمعنى أنه يتضمن «معلومات» عن الواقع، ولعل هذا البعد هو المفكّر فيه في الاستعمال اللغوي الشائع للكلمة العربية (الحديثة) «الوعي»، وهو بهذا المعنى قريب إلى الموضوعية التي لا تدخل فيها القيم، فهو يكاد يرادف الكلمة «عِلْم» بمعناها القديم المشتق ببساطة من معنى الفعل «عَلِمَ». البعد الثاني بعد «قيَمي»، وأقصد بهذه الصفة الحديثة (التي لا ترضي بما هي نسبة إلى الجمع «قِيَم» متطلبات الصارمين من النحويين، أما أنا فأرى استعمالها على «خطئها» مثل كثير من الصيغ الحديثة التي لا أرى داعياً لمنع إضافتها إلى المعجم العربي) رؤية المضامين الممكنة للكلمة من منظور غير محايد، بل هو منظور يعطي قيماً للمضامين فيقول عن الوعي (أ) أنه «جيّد» والوعي (ب) أنه «سيّء» (وللتقييمين مرادفات كثيرة مثل «نهضوي» و «انحطاطي»، وعند أهل

اليسار «تقدمي» و «رجعي» أو «صحيح» و «زائف» إلى آخره..)، وعند استعمال الكلمة بالمعنى الثاني لا يركّزون فقط على المضمون المعرفي للوعي الذي هو موضوع البحث، بل يركّزون أيضاً على القيم التي يعطيها صاحب «الوعي» المعني للوقائع الاجتماعية، وبهذا المعنى يقترب مفهوم «الوعي» عملياً من مفهوم «الأيديولوجيا»، وكثيراً ما يجعلون منظومة القيم التي يؤيدونها هي «الصحيحة»، وعندها يصفون مناصر منظومة القيم هذه بأنه «واعٍ» أو أنه «عنده وعي» ويكون على هذا الأساس من يرون أنه يجب أن يناصرها ولكنه لأمر ما لا يفعل «شخصاً غير واعٍ».

وفي أماكن أخرى كنت قد ذكرت أن الأيديولوجيات المختلفة تختلف في «حقول التعيينات» كما تختلف في «منظومات القيم»، دون أن يعني ذلك عدم اشتراكها في عناصر الحقل وتعييناتها معاً (وفي هذه النقاط تلتقي الأيديولوجيات المختلفة)، وفي عناصر لا تنتمي إلى حقل تعيينات أيديولوجيا معينة (أي أنها تظل مهملة ولا تعنى الأيديولوجيا المعنية بإعطائها قيماً محددة) يمكن أن يختلف مناصرو أيديولوجيا واحدة، وهي ما يمكن أن نسميه «الرواسب» ومصدرها أيديولوجيا قديمة اعتنقها المناصر ثم تركها أو يكون مصدرها الأيديولوجيا السائدة ببساطة كما هي متبناة عند شريحة اجتماعية معيّنة.

⑤⑤ «الوعي» و «عدم الوعي» بين الثقافة السائدة والثقافة المسيطرة

تتطابق الأيديولوجيا السائدة مع الثقافة السائدة عملياً، وهي لم تظهر كأيديولوجيا إلا مع ظهور نقيضتها: «الأيديولوجيا المسيطرة» إذ ظهرت لتؤدي وظيفة الدفاع الذاتي عن المكونات الاجتماعية القائمة التي تريد النخب الجديدة تغييرها. وتأتي الأيديولوجيات الجديدة الناشئة عند شرائح محددة من المجتمع لتحاول توجيه الثقافة السائدة في اتجاه الثقافة التي تفضلها (وهي التي أسميتها «المجتمع - الهدف» أو «الطوبى»).

وقد حدث أن استلمت نخب تحديثية السلطة في بلاد عربية عديدة فعملت على التأثير في الثقافة السائدة عبر «أجهزة الهيمنة الأيديولوجية» (إن أردنا استلهام تحليلات غرامشي) مثل المدرسة وأجهزة الإعلام، ولكن الثقافة السائدة رغم تغيرها في مكونات محددة تحت تأثير تغير الظروف المادية والتحولات الاجتماعية المهمة التي شهدها المجتمع العربي في القرن العشرين لم تتطابق قط مع طوبى الأيديولوجيا المسيطرة وظلت محتفظة بتميزها (وفي جوانب معينة باغترابها) عنها.

وبسبب «الإصرار» على هذا التميّز كثيراً ما وَصَمت النخبُ التحديثية الأكثريةَ بأنها «جاهلة» أو على الأقل بأنها «غير واعية». بهذا تحمل مقولة «الوعي» عند النخب التحديثية، وبالتحديد منها القسم «الحداثاني» (في مقابل القسم الإسلاماني، وعلى أن لهذا القسم الأخير بدوره خصوماته الخاصة مع الأكثرية!) عندما تستعمله في توصيف وعي الأكثرية مضموناً معيارياً (بالتحديد يأخذ القيمة «سيء»)، وإذا تذكر القارئ فرضيات مؤلف هذا الكرّاس في الاستلاب و«النظرية العامة للعاطفة» الموجودة في أماكن أخرى سيستنتج بدون صعوبة أن العاطفة التي تحملها الأيديولوجيا الحداثانية للجموع ما هي إلا عاطفة الاحتقار! والسبب هو أن الفاعل الأيديولوجي الحداثاني يستبطن صورة «الأعلى المتفوق» (أي الغرب)، الذي يمثله هو بالوكالة أو بالتماهي، ويحتقر الجموع على أنها «أدنى» (فهي ممثلة «الذات الحقيقية» التي يجب نبذها لتحقيق التطابق مع «الذات المثالية»).

يتطلب جهد «التوعية» احتراماً للإنسان موضوع التوعية الذي يتوجه إليه «الموَعّي»، وهو شرط لازم لنجاح «التوعية»، ولكن المجموعة التحديثية تنساق وراء عاطفة الاحتقار وإن امتلكت السلطة سنراها تحاول تصفية كل السمات المميزة للذات الحقيقية بالقوة، وكأنها عار ووصمة تريد الخلاص منها، وهذه المحاولة تحول دون تنفيذها طبعاً اعتبارات توازن القوى الفعلي، وقد تتاح ظروف تاريخية ملائمة مثل تلك التي أتيحت مرة لمصطفى كمال (كمال أتاتورك) لتحاول المجموعة الحداثانية فرض مجتمعها – الهدف بالقوة المسلحة. ونحن نرى أن محاولة أتاتورك رغم نجاحاتها التي أثارت غيرة الحداثانية العربية أثبتت أنها في نهاية المطاف ظلت عند السطح وأثبتت الذات الحقيقية للمجتمع التركي مقدرة ديناميكية عالية على البقاء والمقاومة والتجدد الذاتي أيضاً!

⑯ في اغتراب الإنتلجنتسيا عن الأكثرية الأهلية

يعد زوال الاغتراب بين ما يسمى في بعض الأدبيات «إنتلجنتسيا» (وهي كلمة من أصل روسي تستعمل اسماً للأقلية المحترفة للعمل الذهني وخصوصاً للعمل الذي يخص التفكير والفعل السياسي) وبين الأكثرية الأهلية شرطاً ضرورياً من شروط نشوء حركة تغيّر اجتماعي مؤثّرة. في هذا الكرّاس جرّبت وصف هذا الاغتراب عندما قدّمت فرضياتي عن تركيب الثقافة العربية المعاصرة (انظر الفقرات 4، 5، 6 وانظر في فقرات تالية وصفي لمذاهب الأدب العربي المعاصر).

في الفقرة السابقة وصفت احتقار الحداثانيين للجموع، لكني في هذه الفقرة سأصف حالة لا يحمل فيها دعاة التغيير من المثقفين احتقاراً للأغلبية وعلى العكس! عاطفتهم تجاه هذه الأغلبية كانت الحب! وأعني بهؤلاء اليسار العربي بأفراده المبدئيين الذين اندفعوا إلى صفوف اليسار بتأثير الإعجاب بأفكار المساواة والعدالة والعداء للاستعمار (ثمة صنف آخر من اليساريين نقيض لهؤلاء أصبح ماركسياً لأنه أعجبه في الماركسية بالتحديد عداؤها للدين والتقاليد الاجتماعية وعملها على اجتثاثها، أي أنه رأى في الماركسية سلاحاً فكرياً ضد المجتمع على عكس النوع الأول الذي رأى فيها سلاحاً من أجل المجتمع!).

لم يستطع هؤلاء المبدئيون النفاذ إلى الكتلة الفاعلة في المجتمع الأهلي وظلوا موجودين في هوامش محدّدة من هذا المجتمع: بعض الأقليّات القومية والدينية وأفراد متفرّقين يشكلون حالات خاصة متفرّدة.

يمكن القول في وصف اغتراب هؤلاء عن المجتمع الأهلي «إنهم لم يجدوا لغة مشتركة مع هذا المجتمع». وهو تعبير يصح بحرفيته، ذلك أن لغة هؤلاء بالفعل كانت غريبة عن الجماهير التي أراد هؤلاء التوجّه إليها و «توعيتها». استعملت القوى المعادية للشيوعية (أمريكا ودُماها في بلادنا) سلاحاً فاعلاً جداً لإبعاد الجماهير عن الماركسيين الثوريين هو سلاح الاتهام بالإلحاد.

ويجب أن نسجّل أن مثل هذا السلاح لم يكن له فعل في بلاد أخرى من «العالم الثالث» مثل الصين وبلاد الهند الصينية وأمريكا اللاتينية وبعض البلاد الأفريقية غير الإسلامية. وقد نجح هذا السلاح بالفعل في الحد من نفوذ الشيوعيين في بلادنا، ولكنّ الاشتراكيين القوميين غير الماركسيين (بقيادة مصر الناصرية) حازوا نجاحاً جماهيرياً مرموقاً في فترة المد القومي في الخمسينات والستينات. وصحيح أن هذا المد ضرب ضربة قوية في الهجوم الصهيوني الغربي عام 1967 الذي أفلح في احتلال ما تبقّى من فلسطين وزاد عليها سيناء والجولان، لكن نفوذ الفكر القومي التحرري استمر قائماً ولم يتلق بالفعل الضربة الكبرى حتى انهيار الاتحاد السوفييتي ومعه فكرة «حركة التحرر الوطنية» في بداية التسعينات من القرن العشرين.

كنت في فقرات سابقة من هذه الكرّاسة قد تحدّثت عن «الترجمة» بما هي تصوّر منطلق من ثقافة معيّنة لنص في ثقافة أخرى.

إن اليسار العربي هو أيضاً «ترجمة» ليسار موجود في ثقافات أخرى فهو تصوّر عربي لذلك اليسار. ومكوّنات هذا التوجه الفكري الملموسة عند المناصرين تتواشج مع ما أسميته في أماكن أخرى «الوسط الاجتماعي – الثقافي» (انظر مثلاً: «من فتى؟ عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر» – أكاديمية العلم والسلم – أرّخ تاريخ النشر عام 2016 – ص 108 وما بعدها).

ينسجم اليسار مثلاً العربي الذي كان ممثّلاً في تنظيمات معارضة ونصف معارضة وأفراد ومثقفين غير منتظمين في تنظيمات سياسية في نمط حياة مناصريه وتركيبه الأيديولوجي (منظومة القيم التي يؤيّدها ويمارسها) مع أوساط اجتماعية – ثقافية محددة، ويجد تفسيراً لمشاكل التفاهم بينه وبين أوساط أخرى (أعتقد أن البحث الاجتماعي التجريبي سيبرهن أن هذه الأوساط تشكّل مثلاً أكثرية المجتمع السوري في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين) في الافتراق في نمط الحياة والقيم المحمولة من القطاعات المعنية من «الأيديولوجيا السائدة» (وهي التي أطلقت عليها في فقرة سابقة اسم «الرواسب»).

57 في اختلاف «الوعي» بين الثقافات الجزئية المكونة للثقافة الواحدة

نستطيع بلا صعوبة أن نرى علاقة مفهوم «الوعي» مع مفهوم «الثقافة»، حتى إن أخذنا المعنى الأصلي لكلمة «وعي» التي تعني إدراك العالم (وعلى القارئ دوماً أن لا ينسى على كل حال أن الكلمة مثل كلمة «ثقافة» كلمة حديثة ترجمت عن الفرنسية أو الإنجليزية مثل نظيرات كثيرات لها) فسنرى أن «الثقافة» أيضاً هي إدراك للأشياء في العالم لا بما هي ساكنة فقط بل بما هي متحركة أيضاً. «الأب» في العربية لا يفهم فقط كشخص ذي قرابة محددة (وهو الفهم الساكن) بل تقدم له الثقافة مفهوماً متحركاً («الأب» هو شخص يتحرك بهذه الطريقة تجاهنا وتجاه الأشخاص الآخرين والأشياء الأخرى).

«الوعي» بالمعنى الذي يستعمله الفاعل العام لا يعني إدراك الأشياء كما تتحرك بالفعل، بل يعني أيضاً استبطان تصوّر لكيفية أخرى «أفضل» لهذه الحركة! ينبني «الوعي» على «الثقافة» إذن ويأخذ (بما هو أيديولوجيا) منظومة تعييناته منها – بتغيير محدد فيها.

ولما كانت الثقافة تتكوّن من ثقافات جزئية (تخص الجماعات التي تكوّنها، وبالتحديد أهتم بما أسمّيه «الأوساط الاجتماعية – الثقافية») فإن الثقافة الواحدة يمكن أن تجد فيها أشكالاً من الوعي تعكس في تنوّعها تنوّع الأوساط الاجتماعية - الثقافية التي نشأت فيها. يعكس «العداء الفكري» أحياناً كثيرة عداء للوسط الاجتماعي – الثقافي الذي يقوم في توافق مع نوع «الوعي» أو الأيديولوجيا المحدد، وما يظهر على شكل تناقض فكري يعكس في الحقيقة تناقضاً في نمط الحياة لوسطين اجتماعيين – ثقافيين مختلفين.

ويمكن التعميم على كل درجات «الاختلاف الفكري» بين اتجاهات فكرية في الثقافة الواحدة، بما فيها الاتجاهات التي تبدو ذات أصل واحد (وهو ما نراه مثلاً في خلافات الإسلامانيين هذه الأيام (أكتب في 2 أيلول 2015).

⑸⑻ مفهوم «الوعي الممكن» وعلاقته «بالوعي المناسب»، في الوعي المناسب الضروري للشغيل الثقافي العربي

من قادة أيديولوجيات التغيير في بلاد العرب في عصرنا عبد الناصر. ولعله أكبرهم وأهمهم على الإطلاق. والخميني من أهم قادة أيديولوجيا التغيير في بلد جار مهم جداً هو إيران، وهو بلد له علاقات مع العرب تفوق في عمقها بمعنى معيّن العلاقات العربيّة للجار التركي الذي نجحت الأتاتوركية لمدة طويلة في عزله عن عمقه الثقافي العربي، إذ حافظت إيران عبر العراق على علاقات مع العمق العربي وظلت في حالة تأثر وتأثير (ومما يجدر ذكره وينسى هذه الأيام علاقات التيار القريب من الخميني مع الثورة الفلسطينية قبل انتصار الثورة عام 1979).

سنلاحظ أن هذين القائدين كانا يتعاملان بفاعلية مع «الوعي الممكن» للأكثرية، فهما لم يخرجا على ثوابت الثقافة السائدة بل استعملا مفاهيمها في دعوتهما التغييرية.

استعمل عبد الناصر في توجهه إلى الجموع وصف «العرب» وللقيم التي يريد الدفاع عنها وصف «العروبة». وإذا كان اليسار لم يستطع توصيل مفهومه عن «الصراع الطبقي» إلى الأكثرية فقد استطاع الخميني أن يستخرج من تراث «الثقافة العالمة» مفهوم «المستضعفين» في مقابل مفهوم «المستكبرين».

لا يحتاج القارئ إلى التذكير أني لم أسق هذين الرمزين الكبيرين للتغيير في عالم الإسلام الحديث للمدح أو الذم بل للإشارة إلى نوع من العلاقة بين الوعي الذي تحمله «الإنتلجنتسيا» وبين الثقافة السائدة يجب أن يكون موجوداً لتتمكن هذه الإنتلجنتسيا من تغيير فاعل في المجتمع (وهو تغيير في الثقافة أيضاً).

وفي مؤلّف سبق هذا الحالي مباشرة (كتاب «من فتى- عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر») جرّبت أن أصف «الوعي المناسب» الذي يجب أن تحوزه الأكثرية في المجتمع ليستطيع اجتياز الخطر المحدق به والوقوف كفئاً في المنافسة الحضارية العالمية.

سأضيف هنا أن هذا «الوعي المناسب» يجب أن يكون قابلاً لأن تمتلكه الكتلة السكانية البالغة الحجم اللازم القادر على تحديد اتجاه حركة المجتمع كله.

تمكن صياغة ذلك بالقول إن الوعي المناسب يجب أن ينتمي إلى مجموعة الأشكال الممكنة من الوعي التي يمكن أن تحوز عليها كتلة كبيرة بالقدر اللازم للتأثير في الحركة الاجتماعية كلها، وإذا سمينا المجموعة الأخيرة «الوعي الممكن» يمكننا أن نكتب: الوعي المناسب ∋ {الوعي الممكن}.

∋ هو رمز انتماء عنصر إلى مجموعة ويقرأ «ينتمي إلى»، والقوسان الكبيران { } يستعملان لتحديد مجموعة منتهية أو غير منتهية من العناصر.

لقد وصفت التعامل الفعّال لقائدين هما عبد الناصر والخميني مع الوعي الممكن للجموع ولم أحكم على نوعية الوعي الذي بثّاه في هذه الجموع: هل كان مناسباً؟ ولا تعني الفعّالية (المؤقتة بزمن معيّن) أن الوعي المعني كان بالفعل مناسباً للأهداف الملحة المطروحة على المجتمع في الزمن المعني.

هل تستطيع الثقافة العربية المعاصرة، في زمن الخطر هذا (أكتب في الثامن من أيلول 2015)، أن تقدم نوعاً من الشغيلة الثقافيين المتملكين للوعي المناسب والقادرين على نسج خيوط عضوية متينة مع نسيج الثقافة السائدة بحيث يكونون جزءاً متميّزاً من هذه الثقافة يتولى مهمة توجيهها في الاتجاه المناسب؟ يلاحظ القارئ أنني أستعمل مصطلح «الشغّيل الثقافي» بدلاً من مصطلح «المثقف» لأن الأخير هو في السياق العربي مصطلح يطلق على شريحة تريد الانخلاع عن الأصل والالتحاق بصورة مترجمة من مجتمع آخر. هؤلاء «المهاجرون الروحيون» لا يستطيعون كما أثبتت التجربة حتى توجيه مجتمعهم في الاتجاه الذي يريدونه، فكيف يستطيعون بالأحرى توجيهه في اتجاه أصيل خاص به ينبثق من حاجياته لا من ولاء استلابي لنموذج مترجم جعل مرجعاً ومثلاً أعلى؟

سبب آخر لتفضيلي لمصطلح «الشغيل الثقافي» هو التأكيد على أن هذا الفاعل هو في حالة «شغل» وليس في حالة استرخاء أو انعزال هروبي يبعده عن الواقع. والسبب الأخير هو أنني بصورة ثابتة أحترم الشغّيلة وأعد من الشرف الكبير لهذه الشريحة المتملكة للوعي المناسب المنشود التي أسأل عن شروط وجودها أن تعد من بين الشغّيلة، أي تعد منتسبة إلى حرفة من حرفهم وقطّاع إنتاجي من قطّاعاتهم!

هؤلاء الشغّيلة الثقافيون يتنطحون لمهمة جماعية كان يتنطّح لها حتى عهد عبد الناصر والخميني قادة أفراد.

يمكن لهؤلاء الشغّيلة أن يأتوا من صفوف الثقافة العالمة أو من صفوف الثقافة الشعبية، بل يمكن أن يكونوا من العائدين من مواقع النخبة (وقد وصف يحيي حقي حالة من هذا النوع في روايته «قنديل أم هاشم» وأعيد القارئ إلى فصل عن الرواية بعنوان «من الأصل إلى التأصيل» يجده القارئ في كتابي «نحو ثقافة تأصيلية – البيان التأصيلي» دار نينوى – دمشق – 2007، وهي الطبعة الدقيقة للكتاب خلافاً لطبعة «الدار العربية للعلوم»- بيروت المليئة بالأخطاء المطبعية).

في اعتقادي أن وعي هذا الشغيل الثقافي يجب أن يتضمن فكرة دقيقة بالقدر الكافي عن العالم، وبالتحديد: عن الوعي الذي يسيّر القوى الكبرى في العالم المعاصر، من هنا قد تمتلك الشريحة المحتكّة بالثقافة الغربية ميزة محدّدة من المعتاد أن يفتقدها عندنا ممثلوا الثقافة السائدة، ومن هذه الناحية يمكن أن نرى أصلاً صائباً في مطالبة ياسين الحافظ الدائمة للإنتلجنتسيا العربية أن تمتلك «وعياً كونياً»، والاختلاف الواجب مع ياسين أراه يتمثل في التالي: إن ياسين يريد أن نرى العالم كما يراه الغرب (وبالتحديد منه كما تراه الثقافة الفرنسية في نسختها الخاصة للعلمانية ذات الطابع الاستئصالي)، أما الشغيل الثقافي فيريد أن يعرف كيف يفكّر هذا الجزء المهيمن في العالم لا لكي يتبنّى رؤيته بل ليعرف كيف يتعامل معه أو ليعرف مع من يتعامل العرب أصلاً!

يتضمن ذلك معرفة الطبيعة المادية المتطرفة (من النوع الكلبي إن صح التعبير) للشرائح الحاكمة في الغرب، ولكنه يتضمن أيضاً معرفة الاتجاهات النقدية داخل الثقافة الغربية، وهي اتجاهات تمثّل الاتجاه الإنساني الذي يدفع الغرب أو يريد أن يدفعه ليبني علاقات متكافئة مع الثقافات الأخرى تنبني على احترام الخصوصيّات الثقافية وعلى احترام قيمة التعدد الثقافي في العالم وعدم محاولة اجتثاثها من منظومة القيم التي تحدد العلاقات العابرة للثقافات.

⑲59 محاولة في وصف الشغيل الثقافي الملتزم

كنت في فصل عن عبد الله النديم في كتابي «نهضات مجهضة» (دار الفكر – دمشق – 2008) وصّفت النديم رحمه الله على أنه «نموذج للمثقف التأصيلي الفاعل الخام». منذ ذلك الحين كففت عن استعمال وصف المثقّف في سياق ما أصفه «بالالتزام التأصيلي» وصرت أسمي الفاعل العام صاحب هذا التزام «الشغيل الثقافي الملتزم». يستحق النديم هذا الوصف كما لا أزال أراه إذ كان يمتلك شخصية فيها دمج فريد لثلاثة أبعاد:

1- إنها منغرسة في «الثقافة العالمة».

2- إنها منغرسة في «الثقافة الشعبية».

3- إنها منخرطة في فعل تغييري مناسب (أسميه نهضوياً) منطلق من داخل الثقافة نفسها لا مفروضاً من الخارج عليها انطلاقاً من رؤى مترجمة لا تعبّر عن حاجات الثقافة الخاصة بل عن برنامج استعماري أو عن رؤية مستلَبة (بفتح اللام).

هذا هو مثلي الأعلى للشغّيل الثقافي الملتزم الحامل «للوعي المناسب». في هذا الكرّاس جرّبت وصف سمات كبرى للثقافة العربية المعاصرة بهدف المساهمة في تقديم أدوات نظرية مفيدة لكتابة تاريخ تحليلي لها. وأعتقد أننا عندما نفهم بعمق هذه الثقافة نقدّم أساساً لا غنى عنه للشغّيل الثقافي المنشود الذي يستطيع أن يقوم بفاعلية في تغيير حالة الوعي المجتمعي العربي.

ذكرت أمثلة من نماذج تغيير غير ناجحة (أو «مجهضة») لا لكي نشمت بالجيل الذي قام بها كما هي العادة الذميمة في زماننا (وهذه العادة هي في رأيي واحدة من تجليات ما أسميه «الوعي غير المناسب» أو بالاصطلاح «الوعي الانحطاطي»!) بل لكي نفيد من التجربة ونبني على جوانبها المناسبة ونصحّح جوانبها التي أثبتت أنها لم تكن ملائمة لهدف التغيير المطلوب!

وفي كل هذا الجهد للتغيير علينا دوماً أن ننظر إلى «الوعي» على أنه المفتاح الذي يجب أن نمتلكه لفتح باب المستقبل المنشود لهذه الثقافة العظيمة!

برلين 9/9/2015

مصطلحات استعملت في الباب الأول من الكتاب

الثقافة الأصلية: هي وضع الثقافة في الجماعة العربية عشية دخول الحداثة، وأؤرخ هذا الحدث لمجرد الاصطلاح ببداية القرن العشرين، مع علمي أن طلائع الحداثة أقدم من ذلك. وهي تتألف من مكوّنين: «ثقافة العامة» و»ثقافة الخاصة» أو «الثقافة الشعبية» و»الثقافة العالِمة».

ثقافة الخاصة أو الثقافة العالِمة: وتتألف من الثقافة التي حملها «علماء» تخصصوا في معرفة النصوص المؤسسة والمكتوبة في القرون اللاحقة للثقافة العربية الإسلامية، ولهذه الثقافة أوجه غير لغوية بالمعنى الحصري لكلمة «لغة» فالموسيقى العربية مثلاً كان لها علماء تخصصوا بها ونقلوا أصولها. وتتميز الثقافة العالمة باللغة الفصحى المنقولة عن لغة الأسلاف الذين ورّثوا العلماء علمهم.

ثقافة العامة أو الثقافة الشعبية: هي الثقافة التي أنتجها الشعب، ولها أشكال لغوية وغير لغوية بالمعنى الحصري لكلمة «لغة»، ومن ذلك الزجل والغناء الشعبي والموسيقى الشعبية إلى آخره.

الثقافة الأصلية الحديثة: وهي الثقافة الأصلية بعد أن تغيرت في العصر الحديث، وتتميز أيضاً باللغة الفصحى، ومن أشكالها الأدب الذي سمته بعض الكتب «الاتباعية الجديدة» والأنواع الصعبة المحدّثة من الموسيقى الموروثة.

ثقافة النخبة: هي ثقافة النخب التي جاء بها عهد التبعية السياسية للمراكز الاستعمارية الغربية، وتتميز إما باستعمال لغات أجنبية أو باستعمال لغة عربية متأثرة بشدة بالترجمة. ومن ميزاتها العداء للثقافة الأصلية بأشكالها والسعي لاجتثاثها. وهي أيضاً ذات أشكال مختلفة، لغوية بالمعنى الحصري للغة، وأشكال تعبيرية أخرى كالموسيقى والرسم وغيرهما.

الفكرانية: هي اتجاه في الفكر الاجتماعي والسياسي يؤمن بأن الفكر هو العامل المقرر الوحيد في تشكيل المجتمع.

التنويرانية: هي شكل من الفكرانية يؤمن أن «التنوير» (كما تجلى في شكله الغربي ولا سيما الفرنسي) هو وحده الذي يمكن أن يحل مشاكل المجتمع العربي ويخرجه من حالة الهزيمة الحضارية. وغالباً ما يقترن مفهوم التنويرانية للتنوير بمفهوم اجتثاث الدين أو تحويل مفاهيمه تحويلاً جذرياً.

الحداثانية: وهي اتجاه فكري عربي يريد تحويل الثقافة العربية تحويلاً جذرياً لتتطابق مع الشكل الغربي للحداثة. وكثيراً ما تتطابق التنويرانية والحداثانية في المفاهيم.

الإسلامانية: هي أيديولوجيا فكرية سياسية أسّستها جماعة الإخوان المسلمين في مصر في الثلاثينات من القرن العشرين الميلادي، ويميّزها الأطروحة القائلة إن الإسلام دين ودولة، وإنه يقدم التصور البديل للعالم في مواجهة أيديولوجيات تغيير أخرى (مثل الماركسية). وقد خضعت الإسلامانية لتغييرات في الستينات مع سيد قطب ثم في التسعينات مع ظهور التأثير «السَلَفي العلمي» و» السَلَفي الجهادي».

الحداثة: أنطلق في هذا الكتاب من أن «الحداثة» بتعريفها أنها مقابلة «للتقليد» لها أشكال متنوعة وهي لا تنسخ في الشكل والمضمون معاً الشكل الأوروبي الغربي بالضرورة، وبتعريف الحداثة أنها الميل إلى اجتثاث الثقافة الأصيلة وإحلال ثقافة مركبة ذهنياً مكانها سنجد التقاء منهجياً بين الإسلامانية والحداثانية فكلاهما تتشاركان في العداء للمجتمع الأهلي وتقاليده وثقافته الموروثة. وبهذا تكون الإسلامانية مشروعاً تحديثياً له شكل خاص يختلف في الظاهر عن الشكل الحداثاني الذي يتمنى نسخ التجربة الغربية ولكنه يتفق معه في المضامين الكبرى

مثل توحيد الدولة ومركزتهاعلى أساس جديد يجتث الجماعات ما قبل الحداثية، ويجتث التعددية الثقافية ويتخلص من وجود جماعات خاصة ضمن الجماعة الشاملة.

الثقافة المعيارية: هي الثقافة التي ينتجها المتعلمون في الجماعة وتتداول فيها بتقبل وبدون حدود، وقد تقبلت الثقافة المعيارية العربية تغيرات كثيرة في الشكل (الأدبي، الموسيقي) ضمن حدود المنطق الخاص للجماعة، وتقبلت اختلاف اللغة ضمنها بين اللغة الموروثة واللغة الحديثة المتأثرة بالترجمة بشدة، ولم يظهر تناقض ثقافة النخبة بصورة جلية مع هذه الثقافة إلا في النصف الثاني من الستينات مع ظهور أشكال مغالية من الحداثانية الثقافية (من أمثلتها مثلاً تنظيرات مجلة «شعر» اللبنانية، وتنظيرات بعض الروائيين من أنصار آخر الصرعات الفرنسية في الكتابة الروائية، ومن ذلك بعض الموسيقى التي خرجت من الثوب المحلي ومن أمثلتها الطور الثاني من موسيقى زياد رحباني المتناقض مع طوره الشعبي الأول).

الترجمة: أسير في هذا الكتاب على فرضية تقول إن العلاقة بين ثقافتين مختلفتين ليست شفافة تماماً والمضامين الذهنية لواحدة لا تفهمها الثانية إلا محرّفة بدرجة محددة تزيد أو تنقص، ومن هنا أنا لا أقول: «إن العرب تأثروا بالغرب» بل تأثروا بتصورهم عن الغرب وما فهموه منه وعنه. أي أنهم «تأثروا بالترجمة العربية للغرب».

المدلولات الارتباطية: ليس للدوال في اللغة الشاملة (مجموعة اللغات المتوازية التي تعبر بها الجماعة) أو اللغة بمعناها الحصري المعروف مدلول خارجي موضوعي فقط، بل هي أيضاً ترتبط بمعان اجتماعية خاصة بالمجموعة. من ذلك مثلاً أن الأسماء لا تشير إلى الأفراد الذين يتسمون بها بل تدل أيضاً على انتمائهم إلى جماعة خاصة ما وهذه الحقيقة حين تكون واعية لابن الجماعة المحددة فهو يستعملها في عملية التواصل حين يفهم وحين يرغب في أن يفهم شريكه التواصلي شيئاً محدداً يتجاوز «المدلول الأساسي للدال».

النشاز التعبيري، المضمون العميق: في عملية الإنتاج الثقافي أميّز بين «مضمون عميق» له من الناحية النظرية تعبير أصيل مطابق (اختصاراً: «تعبير مطابق») وبين التعبير الفعلي الذي ظهر فيه هذا المضمون. قد يكون للمضمون العميق نصان بناء على ذلك: «نص عميق» و «نص ظاهر» هو الذي يتلقاه المتلقي. والفرق بينهما هو ما أسميه النشاز التعبيري، ومن الأمثلة التي أضربها عادة على ذلك كتابات الشهيد غسان كنفاني، فبينما ينطلق غسان من «نص عميق» هو تجربة المأساة الفلسطينية، يظهر في نصوصه الظاهرة التعبير المترجم، فأبو قيس في النص العميق لرواية «رجال في الشمس» هو الفلسطيني اللاجئ بكل أبعاده، وهذا ما نراه مختفياً خلف «حذلقات» غسان المتأثرة بترجماته عن الإنجليزية والتي تجعله يسيّر خواطر أبي قيس وتشبيهاته خارج السياق الواقعي المطابق للشخصية. وهذا هو ما أدعوه «النشاز التعبيري».

الباب الثاني: دفتر المطر

الفصل الأوّل: الكتابة، المعايشة، التجربة

① هذا الزمان– دور الكتابة

نحن في زمان تفرض فيه «قوى أمر واقع» هيمنتها الثقيلة التي لا تطلق على «مجتمع» ما عدنا نستطيع أن نسميه. كنا نتكلم عن «مجتمع سوري» و«مجتمع عراقي» و»مجتمع لبناني» إلى آخره بمعنى بسيط: إنه «جملة الناس المستوطنين في دولة استيطاناً أصلياً»– بمعنى أنهم ليسوا وافدين طارئين، ضيوفاً أو نازحين مؤقتين إلى آخره.. حسمنا النقاش في مفهوم «الدولة» وعرّفناها بأبسط تعريف ممكن: «ما انضم إلى الأمم المتحدة وجامعة الدول العربية إلى آخره بوصف «دولة»! إن صحّت هذه التعريفات جاز القول إن « المجتمع» كيان درجة متانته هي درجة متانة «الدولة»، وحيث أننا نعيش في بلاد العرب في عصر هشاشة الدول وإمكانية تناثرها وتبددها فلنا أن نقول بناء على هذا أن «المجتمع» عندنا كيان هش.

هل يمكنك الآن 2015/11/16 أن تتكلم عن «مجتمع ليبي» أو «مجتمع يمني»؟ وبناء على هذا التعريف السياسي يصير من المشروع أن نشك في وجود «مجتمع فلسطيني».

لقد تحولت أرض بلاد العرب إلى برّية جرداء بلقع لا تنبت فيها إلا أشواك سريعة اليباس هي الأخرى.

تأتي الكتابة لتحاول أن تكون من المطر الذي سيعيد إلى الأرض نباتاتها وجوها المناسب لأسس ثقافتها البانية. هذا الدفتر يريد أن يحاور هذه المحاولة ويراودها!

② المعايشة والتجربة

يمكن للمرء الجالس في الغرفة ذاهلاً عن كل ما فيها غارقاً في أفكاره أن لا ينتبه إلى موجوداتها، إن حواسه تسجّل صوراً وأصواتاً وروائح لكنّه إن خرج من الغرفة فلن يستطيع أن يعدّدها فهي لم «توع» ولكنها «أحسّ بها» فحسب.

لا نكاد نتكلم عن «تجربة» هنا. كل ما كان فيما يتعلق بعلاقة هذا الشخص بمحيطه هو وجود لم ينتبه إلى مكوّناته. نتكلم عن «تجربة» عندما يكون الفرد واعياً لمجريات ما وقع

له وحوله! ما عدا ذلك هو «مادة حسّيّة غير مضاءة» كما يمكن أن نصفها، لأن الانتباه لم يضئها فظلت كأنها أشياء في الظلام لم يسلّط عليها الضوء. سأسميها اصطلاحاً «المعايشة». لنفرض أن الشخص الغارق في أفكاره ينتظر شخصاً مهماً. سيكون منتبهاً لوقع الخطى في خارج الغرفة وسيهمل أصواتاً أخرى «غير ذات أهمية» مثل الطائرات التي حامت في الجو أو الطيور التي غردت، ولو أراد وصف التجربة لاحقاً بدقة فسيصف هذه «البؤر» التي تركز عليها انتباهه. سيميل إلى أن يعد هذه البؤر «كل شيء». إن التجربة (أو «الوجود المضاء» كما لنا أن نسميها انسجاماً مع هذا المثال) تتألف تحديداً من بؤر الانتباه. إنها «الجزء المضاء» من الوجود الذي يحيط به سديم من المعايشة غير المضاءة.

③ دور النظرية في تحويل المعايشة إلى تصور واعٍ

لا تتألف المعايشة من خليط غير منظّم من المواد الحسّيّة فقط، بل ثمة فيها ما هو أصلي غير مكتسب من الحس. حين يسمع العربي قصيدة من الشعر العربي القديم (أو من الزجل الذي نعرفه في بلاد الشام ومصر أو «الشعر النبطي» في الجزيرة العربية) فما من ريب أنه حتى لو لم يكن سمع من قبل بالعروض «سيحس» بالوزن. هذا الإيقاع هو شيء يزيد على توالي أصوات، إنه قابلية مختزنة غير مكتسبة لتمييز نظام معيّن من الإيقاع. وسأجازف بفرضية تقول إن الإنسان لديه قابلية غير مكتسبة لتمييز الأنظمة المتكرّرة من المواد الحسية والمعرفية كلها.

يأتي «النظري» من الناس ليقدّم لهم تصويراً واعياً لما كانوا «عايشوه» من هذه الأنظمة. كان هذا عمل الخليل مع إيقاعات الشعر العربي (الموجودة أيضاً في ألوان الزجل المذكورة قبل قليل)، ويأتي الموسيقي ليصوّر رمزياً للناس نظام الموسيقى الذي يسمعونه ويميّزونه من غيره، مثلاً يميّزون دون سابق معرفة نظرية بين الموسيقى السودانية والموسيقى العربية الأخرى (وبين هاتين والموسيقى الأندلسية وبين الجميع والموسيقى الصينية).

④ دور الأيديولوجيا في تحويل «المعايشة» إلى تجربة

أهتم هنا بالتجربة الاجتماعية على وجه الخصوص. إن من المألوف أن نجد فردين يعيشان في الظروف نفسها ولكنهما يدركان هذه الظروف بطريقتين مختلفتين. في بلد غربي واحد مثلاً يعيش عربيان يرى الأوّل أنه يعيش في مجتمع يمارس العنصرية تجاه العرب بينما يرفض الثاني الإقرار بذلك رفضاً باتاً ويرى على العكس أن المجتمع (نفسه) ليس عنصرياً في قليل ولا كثير. هناك اختلاف بين الفردين إن أردنا وصفه بمصطلحات استخدمناها قبل قليل نقول إن المعايشة واحدة لكن التجربة مختلفة.

لقد «أضيئت» جوانب مختلفة مما هو معاش وهذا الاختلاف في الإضاءة قاد إلى اختلاف في التقييم العام لموقف الفرد الاجتماعي. سنجد هذا الاختلاف عند عمال أوروبا في مطلع القرن العشرين: ثمة عمال رأوا أن النظام الاجتماعي «طبيعي»، لا يتصور غيره، بينما رأى العمال (المتأثرون بالأيديولوجيا الاشتراكية) أن هذا النظام غير عادل وهو يحمي واقعة الاستغلال الرأسمالي للعمال.

تدخل الأيديولوجيا كما قلت في الكراسين السابقين «من فتى؟ عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر» و «مدخل إلى الثقافة العربية المعاصرة – مساهمة نظرية» لتضيء جانب معيّنة من الواقع وتحكم عليها، ومجموعة هذه الجوانب سميتها «حقل التعيينات» وهي جملة المكوّنات والوقائع الاجتماعية (الظواهر الاجتماعية) التي تهتم الأيديولوجيا بإصدار حكم سلبي أو إيجابي عليها (ومجموعة الثنائيات التي تتضمن الظواهر الاجتماعية والحكم عليها أسميها «منظومة التعيينات») وتختلف الأيديولوجيات في حقول التعيينات، لذلك يمكن القول بوجه عام إن البشر في مجتمع واحد «يعايشون» الواقع الاجتماعي بالطريقة نفسها لكنهم ليست عندهم عنه التجربة نفسها. يصل الفرد إلى التجربة الاجتماعية مستهدياً بالأيديولوجيا.

⑤ الأيديولوجيا والنظرية والتجربة

تحوّل الأيديولوجيا «المعايشة» إلى «تجربة». في الفقرات اللاحقة أريد استعمال هذين المصطلحين دون أهلّة راجياً الانتباه دوماً إلى تعريفيهما اللذين بدأت بهما هذه الكرّاسة.

كان ماركس مرة طالب بجعل الاضطهاد أشد وطأة بإضافة وعي الاضطهاد إليه! مع مهاراته الهجائية المأثورة وقدرته الكبيرة على التلاعب بالألفاظ (وهو وريث الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) لم يبد روحاً نقدية كبيرة في استعمال كلمة «الاضطهاد». من المحتمل أنه لم يجد نفسه ملزماً بتقديم تعريف لهذه الكلمة لأن سياق كلامه (عن المجتمع الألماني في منتصف القرن التاسع عشر) كان مستنداً إلى إيمان بالحتمية التاريخية (مأخوذة من هيغل و»مقلوبة على رأسها») بحيث يقبل ما فات زمانه وصار نقيضاً للضرورة التاريخية أن يوصّف بأي كلمة من «معجم التعيينات السلبية» الذي كان يستخدمه.

والماركسية على كل حال «أضاءت» جانباً من جوانب المعايشة في المجتمعات الغربية وهو موجود مع التعديلات اللازمة في المجتمعات الأخرى، ألا وهو جانب «المصلحة الاقتصادية». وهو مفهوم يجب فهمه ضمن تعقيدات النظرية الماركسية وليس باستعمال المعنى البسيط الشائع في اللغة العادية. ولكن لأغراض التبسيط هنا نقول إن «المصلحة» من شأنها أن تقلب «التجربة» من اتجاه إلى اتجاه نقيض فيصبح الاضطهاد منحة أو العكس، وحيث أننا استعملنا مثالاً عن العمال والرأسماليين فلنا أن نشير إلى الكلمة الألمانية التي سخر منها ماركس Arbeitsgeber (وتعني بالمعنى الحرفي «مانحو العمل») والتي تسمي «أرباب العمل» في العربية! وعكسه أن ينتقل الشغيل من وصف رب العمل «بولي النعمة» إلى وصفه «بالمستغل الطفيلي». وهذا هو الانتقال الذي دعى إليه ماركس بالفعل.

لا يفعل ماركس ذلك عبر «شلف» التقييمات بصورة اعتباطية بل عبر تحليل اقتصادي يستند إلى مبادئ الحساب وإلى مقدرة (عالية) على التجريد موسّعاً نظرية ريكاردو في القيمة لتشمل قيمة «قوة العمل».

تستخلص الأيديولوجيا «نظرية»، ويبنى حقل التعيينات ومنظومة التعيينات والصياغة اللغوية للقيم المعطاة للمكوّنات الاجتماعية (وهي جملة «المواضيع الاجتماعية»، أي المكونات الثابتة في الحياة الاجتماعية و «الوقائع الاجتماعية» أي الوقائع الجديدة الطارئة على هذه الحياة) على أساس هذه النظرية. الأيديولوجيا إذن تضيء المعايشة بنظرية وهي تتحول إلى تجربة بالاستناد إليها عند المناصرين.

ضربت بالماركسية مثلاً على الأيديولوجيا ودورها في تحويل المعايشة إلى تجربة وهو حال كل أيديولوجيا، بما فيها عندنا الأيديولوجيا الإسلامانية التي تكوّنت أسسها في ثلاثينات القرن العشرين ثم تكاملت بالتدريج في الستينات والسبعينات وشهدت تغيرات مهمة في التسعينات عند ظهور «السلفية الجهادية».

⑥ ما هو ذاتي وما هو موضوعي في التجربة

حيث أن الأيديولوجيا تلعب هذا الدور الحاسم في تحويل المعايشة إلى تجربة، وحيث أن الأيديولوجيات المختلفة تعطي تجارب مختلفة لمعايشة واحدة، فهل نستنتج من ذلك أن التجربة ذاتية تماماً (واعتباطية بمعنى أنها من الناحية النظرية قابلة لأن تعطي قيماً مختلفة أو حتى متناقضة للمكوّنات الاجتماعية نفسها)؟

قلت إن التجربة هي انتقاء من المكونات الحسّية للمعايشة وهذه المكوّنات الحسّية لها طابع موضوعي لا علاقة له بالوعي أو الإرادة، بهذا المعنى فالتجربة فيها جانب موضوعي هو المكوّنات الاجتماعية التي «أضيئت» وفي ظروف معيّنة تصل بعض مكوّنات المعايشة إلى حد معيّن من قوة التنبيه يصبح غير قابل لأن تتجاهله الأيديولوجيا وتخرجه من حقل تعييناتها، ويصبح عليها أن تتعامل معه، وهذا يتحقق عبر استيعابه في نظريتها ثم إعطائه قيمة تصاغ بلغة هذه النظرية.

يشهد التاريخ المعاصر أن كتلاً كبرى من الجماهير انتقلت من مناصرة أيديولوجيا إلى مناصرة أخرى، ويدل ذلك على أن هذه المناصرة ليست مسألة ذاتية كلياً من جهة ولا هي مسألة اعتباطية من جهة أخرى، فثمة أسباب جعلت هذه الجموع تتبنى الأيديولوجيا (أ) ثم تنتقل إلى تبني الأيديولوجيا (ب).

لتفسير تبني الجموع لأيديولوجيا ولتفسير انتقالها إلى تبني أيديولوجيا أخرى علينا (كما قلت في كرّاس «من فتى – عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر») أن ندرج جملة متواشجة من الدوافع الاقتصادية والثقافية – الأخلاقية، وهي تفسّر «السلوك الأيديولوجي» (تبني أيديولوجيا معيّنة وخوض الصراع الأيديولوجي لصالحها) و «السلوك السياسي» (تبني خطوط سياسيّة محددة وخوض الصراع السياسي لصالحها) لجماعة معيّنة.

تنبثق هذه الدوافع من تموضع اجتماعي – ثقافي محدّد، وقد سميت هذه الجماعة «الوسط الاجتماعي – الثقافي». لا تدافع الجماعة في بلادنا عن «مصالح اقتصادية» فقط بل عن «احترام أخلاقي» لها يختصره العرب بتعبير «الكرامة».

الفصل الثاني:
نظرية الرواسب الثقافية

⑦ مفهوم «الرواسب» في الثقافة: تعريف

مثال ملموس: لقد انتقلت الجموع العربية اعتباراً من نهاية السبعينات ومطلع الثمانينات من القرن العشرين من تبني الأيديولوجيا القومية – الاشتراكية (عبّرت عنها أساساً الناصرية) إلى تبني الأيديولوجيا الإسلامانية (معبّراً عنها بنسخ عديدة إخوانية وسلفية – إخوانية بتلاوين عديدة)، ويمكن لنا من الدراسة العيانية أن نرى كيف تغيّرت المركّبات الكبرى للأيديولوجيا: حقل التعيينات (مجموعة المركّبات الاجتماعية التي تهتم الأيديولوجيا بتحديد موقف أخلاقي إيجابي أو سلبي منها)، منظومة التعيينات (المجموعة المكونة من ثنائيات حدها الأول مؤلف من المركّبات الاجتماعية التي يتضمنها حقل التعيينات وحدها الثاني مؤلف من الحكم الأخلاقي عليه من منظور الأيديولوجيا المعنية)، معجم التعيينات (اللغة التي تصاغ بها «التعيينات» أي القيم المعطاة للمكوّنات الاجتماعية)، وما الذي من جهة أخرى بقي دون تغيّر، وهو ما أسميه «الرواسب» وأعرّفها بأنها مجموعة الثنائيات {م (ر)، ت (ر)}. ترمز م (ر) إلى «المركّبات الاجتماعية الراسبة» أي الباقية عند الأفراد على تعيينها الأوّل بينما ت (ر) هي هذا التعيين، والسبب في بقاء هذه «الرواسب» هو أن الأيديولوجيا تختار مركبات اجتماعية ترى من اللازم إعطاءها قيماً وتبقي مركبات اجتماعية أخرى بدون تقييم كانت الأيديولوجيا السابقة للمناصرين تعطيها قيماً.

تشغل «الرواسب» قيمة كبرى في إعطاء أساس ثقافي موحّد للجماعة على اختلاف أيديولوجياتها.

ولكي يفهم القارئ أهمية «الرواسب» أدعوه للتفكير في الفرق بين شيوعي من باريس وشيوعي من السويداء (في زمن واحد)! إن الفارق بين هذين الشخصين هو جملة «الرواسب» التي ظلت خارج حقل التعيين ولم تلزم الأيديولوجيا مناصرها بإدخالها ضمنه. وتقوم الأيديولوجيا بدور هدّام لوحدة الجماعة بقدر ما تلزم مناصريها بتحويل جذري في منظومة القيم من جهة وبنسبة ما تريد منهم تحويل تعييناته (أي تقييماته الأخلاقية) من الأيديولوجيا الأصلية التي كانوا عليها (وبصورة خاصة: من «الأيديولوجيا السائدة»، وأرجو من القارئ مراجعة هذا المفهوم في الجزءين السابقين من هذا الكتاب). وفي الإسلام نصوص كثيرة تدل على أن قيم المجتمع العربي في معظمها (وهي «محاسن الأخلاق») جاء الإسلام ليدافع عنها ويدمجها في منظومة تعييناته الخاصة، وبالأحرى ليزيد في تجذيرها وإيصالها إلى كامل نتائجها المنطقية كما نرى في الحديث المشهور «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، بل هو ما نراه في الاشتقاق اللغوي للكلمتين اللتين تدلان على ما هو مطلوب وما هو مدان في السلوك: «المعروف» و«المنكر» (و«المنكر» في العربية يعني «ما هو مجهول» وهو بداهة نقيض «ما هو معروف»!). ولعل هذه المصادقة على كثرة من الأخلاق العربية التي كانت معروفة ومعيارية في المجتمع هي مما سهّل تقبل العرب للإسلام ودفاعهم عنه وتولّي مهمة نشره في العالم.

وبالمثل يمكن لك أن تفهم خطورة أيديولوجيات الغلو المنتشرة في أيامنا هذه (أكتب في 7/12/2015) على الوحدة الاجتماعية إن رأيت الحجم الكبير لما يريد هؤلاء الغلاة تحويله من تعيينات (جملة الثنائيات {مركب اجتماعي، قيمة})، وحين لا يعطون قيمة إيجابية مثلاً إلا لمركب واحد هو القناعات العقدية ويحكمون بالموت أو الإقصاء على كل من يخالفهم في جزئيات العقيدة ناهيك عن كلياتها فإنهم يعملون كمشروع مضاد لوحدة المجتمع. وهذا الغلو (للعلم) لا يخص الأيديولوجيات الناطقة بلغة دينية فقط فقد شهدنا مثيلاً له في أيديولوجيا «مساواتية» هي الأيديولوجيا اليعقوبية لروبسبير (في الثورة الفرنسية) الذي يقال إنه أعدم ستة آلاف في شهر واحد (ومن هؤلاء أعظم رفاقه وهو دانتون) ومثلها التفسير الستاليني للماركسية وتفسير بول بوت (في كمبوديا) لها وهو الذي قيل إنه قتل ثلاثة ملايين كمبودي في ثلاث سنين!

⑧ الرواسب الثقافية في النتاجات الذهنية

مرة أعطيت فتاة إيرانية كانت زميلة لي في الجامعة في برلين (وكانت تدرس في قسم الدراسات الإسلامية) مقالاً لي (أظنه كان عن ظهور مفهوم «الحجاب» في القرن العشرين الميلادي)، فأرته الفتاة لأبيها، وكان من عارفي اللغة العربية ومن يقرؤون بها وعادت لي بانطباعه التالي: «هذا الإنسان يكتب بطريقة علي شريعتي»!

بعد مدة قرأت محاضرة لأخينا غريغور مرشو قال فيها إن بعض من قرأ كتاباته شبّهه بمالك بن نبي.

لدينا هنا كتابات أربع: شُبِّهت كتابة صاحب هذه السطور بكتابة علي شريعتي وشُبِّهت كتابة غريغور مرشو بكتابة مالك بن نبي. وحيث أنني قرأت كثيراً للثلاثة: شريعتي ومرشو وبن نبي فيمكن لي فيما أعتقد تحليل هذين التشبيهين (وفي اعتقادي هما نتاجان لنوع من أنواع «الالتباس». ولعل القارئ لاحظ في كتابات سابقة لي أنني أهتم بمفهوم «الالتباس» اهتماماً كبيراً وأعده من الأدوات النظرية المهمة في تحليل الثقافة العربية المعاصرة).

أقول إنها التباس واضح لاختلاف كبير جداً في التوجه الفكري بيني وبين ذلك الإنسان العظيم المخلص علي شريعتي رحمه الله الذي كان يكتب سطوره بالدم والدموع ويضع قطعاً من قلبه مع كل ورقة جديدة يسطّرها.

والاختلاف الكبير في التوجه الفكري قائم بالمثل بين غريغور مرشو ومالك بن نبي.

سأتكلم أولاً عن اختلاف الاتجاهات التي ذكرتها ثم أنتقل إلى تحليل هذه الحالة من الالتباس.

يمكن في اعتقادي تلخيص اتجاه علي شريعتي الرئيس بالقول إنه من أعظم كتاب «الوعي المقاوم» في العالم الإسلامي في القرن العشرين الميلادي. لا يشغل فكره إلا موضوع واحد: كيف يجب أن يغيّر المسلمون (وبصورة خاصة في محيطه الشيعي) فهمهم للدين، من دين للرضوخ والشعائر الشكلية إلى دين يقاوم الطغاة. وله آراء ونظريات لو قرئت الآن (مع

أن زمانه ليس ببعيد وأنا أكتب في 11/12/2015) فستنال سوء فهم في زمن يكتفي فيه معظم المسلمين بقراءة العناوين وفهمها بدون مراعاة لاختلاف زمان ولا مكان. من ذلك أن شريعتي يستعمل تفريقاً ابتكره هو: التفريق بين ما يسميه «التشيّع العلوي» و «التشيّع الصفوي» (هو مع الأول وضد الثاني).

أما صاحب هذه السطور، فإنه كما قد يكون القارئ علم من كتابات سابقة، لا يفهم «المقاومة» بمعنى التمرد على ذروة الهرم السياسي، بل يفهمها على أنها فعل تغيير حضاري شامل لكل جوانب البنية الاجتماعية.

وبين غريغور مرشو ومالك بن نبي فارق حاسم في مضامين الكتابات أيضاً: تشغل مرشو فكرة واحدة هي نقد عملية التحديث التي شهدتها بلادنا، وهو يرى فيها عملية إلحاق و»استتباع» لصالح الغرب قامت به نخب مستغربة منشقّة على مجتمعها (بعضها كان يتكلم بلغة الإصلاح الديني)، على حين أن هذه الفكرة لا تكاد تشغل أي حيّز يذكر في أفكار مالك بن نبي، فالرجل يبحث في مشكلة انحدار الحضارة في العالم الإسلامي، ويرى في الاستعمار نتيجة للقابلية للاستعمار في بلاد الإسلام (مع أنه في كتابة المؤسّس «شروط النهضة» ذكر «المعامل الاستعماري» أي أنه لم يبرّئ المستعمر كلّياً من التسبب في الواقع الحضاري الإسلامي المتردّي، لكن هذه الفكرة كادت تغيب كلياً بعد ذلك عن قرائه، وهو أيضاً كان يظهر أحياناً وكأنه لا يعدها ذات أهمية كبيرة في تحليله).

ثمة ما يشبه الاختلاف إلى درجة التناقض بيني وبين شريعتي من جهة وبين مرشو وبن نبي من جهة أخرى فمن أين جاء الوهم بالتشابه إذن؟

ثلاثة من الأربعة مسلمون ذوو علاقة وطيدة مع الدين، والرابع (وهو غريغور مرشو) وإن لم يكن من عائلة مسلمة لكنه مدافع بشدة عن الهوية المحلية وغالباً ما يجد نفسه في انسجام مع أوساط مسلمة متديّنة («المعهد العالمي للفكر الإسلامي» هو الذي نشر كتابه «مقدّمات الاستتباع» وكرّمته دار نشر تنشر كتابات متديّنة هي «دار الفكر» في دمشق).

ومن وجد شبهاً بين كتاباتي وكتابات شريعتي وكتابات مرشو وكتابات بن نبي كانوا جميعاً من المتدينين (غالباً كانوا من أنصار التيار المنتشر في زماننا بين المتدينين المتعلمين وهو التيار الإسلاماني).

ما هو السبب المباشر في الالتباس هنا؟ إنه اللغة! يكتب الأربعة «بلغة مترجمة» (أي بالفصحى الحديثة التي يتعلمها من تلقى جزءاً مهماً من تعليمه على يد كتابات غربية مترجمة أو كتابات لكتاب محليين تتلمذوا على يد الغرب مباشرة أو عبر الترجمة أو عبر محليين تتلمذوا على الغربيين). وهذا القطاع في الثقافة العربية المعاصرة كما نعلم هو قطاع واسع جداً، وهو يخرّج منتجي الثقافة العربية المسيطرة.

والمتوقّع ممن يكتب بهذه اللغة أن يأخذ موقفاً لا دينياً، إذ من يأخذون موقفاً محّبذاً للتمسك بالدين يكتبون بلغة فقهية تستلهم التراث (وهؤلاء هم «الفقهاء» المنتمون إلى «الثقافة العالمة» كما أسميتها سابقاً) أو يكتبون بلغة جديدة خاصة هي لغة المدرسة الإسلامانية كما ترى في كتب كثيرة العدد جداً ينشرها الإسلامانيون الذين تتلمذوا على أيدي كتاب من نوع الأخوين سيد ومحمد قطب، أو يوسف القرضاوي، أو محمد الغزالي، أو دمجوا تتلمذاً على أيدي هؤلاء وأيدي مشايخ «المدرسة السلفية» التي تتمركز في السعودية وبعض أقطار الخليج.

إذا تكلمنا عن «أيديولوجيا» فسننسب كلاً من الأربعة إلى أيديولوجيا خاصة: ينتسب كاتب هذه السطور في الأصل إلى التيار الفكري المدافع عن الهوية الثقافية الخاصة (الذي سمّيته باسم ملتبس «التيار التأصيلي» وهو يلتبس مع استعمال متكرر لإسلامانيي عصرنا لكلمة «التأصيل» بمعنى رد رأي جديد إلى أصل فقهي، ولم يكن هذا مقصودي من التسمية، بل كان القصد أن هذا التيار يدافع عن ثقافتنا الأصلية ويريد جعل الثقافة الحديثة منسجمة مع «الأصل» أي جعلها «أصيلة»).

وإلى هذا التيار في اعتقادي ينتسب جملة من الكتاب العرب المعاصرين منهم عبد الوهاب المسيري وغريغور مرشو وآخرون جمعهم الدفاع عن استقلال الهوية ورفض فرض هوية ثقافية واحدة هي الهوية الغربية على العالم.

وشريعتي كما قلت هو رجل مقاوم أساساً بالمعنى الشائع لكلمة «مقاومة»، أما مالك بن نبي فهو رجل مسلم متدين مخلص كان يريد أن يبحث في طرق بعث الحضارة الإسلامية بعد أن دخلت في طور فقدان الطاقة والفاعلية بعد «عصر ما بعد الموحّين»، وهو يتبع في تحليلاته المنهج العلمي الذي يذكّر بطرق الغربيين في تحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية. ومن الملاحظ عليه أنه لا ينتمي إلى الأيديولوجيا الإسلامانية التي تتبع عملياً في طرحها لمشكلة المجتمعات الإسلامية الفهم الفكراني الذي يظن أن الفكر عامل مستقل تماماً يستطيع في أي زمان أو مكان أن يفرض أنظمة اجتماعية ويغيّر أخرى وفقاً لما يريد، وما يريده الإسلامانيون هو نسف المجتمع القائم وبناء مجتمع جديد على أنقاضه جمّعوا صورته من مزيج من تصوراتهم للمجتمع الغربي الذي بهرهم مثل غيرهم من عرب كثيرين بإنجازاته في التقنية والعلوم الطبيعية وتصوّراتهم لمجتمع إسلامي مثالي مأخوذة من صور منتقاة من تجارب المجتمع الإسلامي الأول في المدينة وفي عصر الخلفاء الراشدين وأحياناً في عصور لاحقة. من يقرأ مالك بن نبي ير أنه لا يكتب انطلاقاً من هذا المنهج ولا من أي منهج فكراني آخر بل هو يتبع أسلوب البحث عن تحليلات للبنى الموضوعية القائمة وللطرق الممكنة للتغيير عبر التعامل مع قوانين البناء الاجتماعي.

يفهم الإسلامانيون هؤلاء الأربعة ومن يشابههم في اللغة على أنهم «مسلمون يدافعون عن الإسلام بلغة غربية»، وليس كل الإسلامانيين على هذا الرأي طبعاً فمالك بن نبي لا يحوز على إقرار كل كل الإسلامانيين بأن وجهة نظره «إسلامية» (أذكر من بين من يجعلونه مع المستغربين السيد غازي التوبة مثلاً).

تذكّر هذه الحالة بما أسميته في الفقرة السابقة «الرواسب». هناك تكلمت عن مجموعة من التعيينات أتت من الخلفية الاجتماعية (أي من «الأيديولوجيا السائدة» عند شريحة اجتماعية انتمى إليها المناصر) أو من أيديولوجيا تغيير سابقة لم تغيّرها الأيديولوجيا الجديدة لوقوعها خارج «حقل التعيينات» الخاص بها.

نحن هنا إزاء لغة مترجمة وطريقة في مقاربة مشكلات عالم الإسلام هي بالفعل «غير مألوفة» عند الإسلامانيين، وبهذا المعنى هناك «رواسب» منهج آخر ولغة أخرى صيغ بها

هذا المنهج لمقاربة تلك المشكلات، ولكن «الرواسب» هنا تبدو وكأنها لا تخص «نظام تعيينات» بالمعنى الذي ذكرته سابقاً (مجموعة من الثنائيات يحتوي حدها الأول على مركّب اجتماعي وحدها الثاني على تقييم سلبي أو إيجابي) بل تخص منهج مقاربة ولغة.

لكن هؤلاء بالفعل إن وجدوا أنفسهم في وسط اجتماعي – ثقافي إسلاماني فسيتفقون معه في تعيينات كبرى أهمها: (الإسلام، هوية المجتمع التي عليه أن يحافظ عليها) غير أنهم سيخالفون من هم الآن أغلبية في هذا الوسط (أكتب في الخامس عشر من كانون الأول – ديسمبر من العام ألفين وخمسة عشر ميلادي) في «نمط التفكير». ولكن «نمط التفكير» هو جزء هام من «نمط الحياة»!

كلتا اللغتين لغة حديثة ونمطا التفكير كلاهما نمط حديث لكننا إزاء شريحتين مختلفتين من الحداثة العربية، وخلف الاختلاف اللغوي والمنهجي بينهما يكمن اختلاف قيمي: الأولى هي «شريحة مستغربة منشقة»، أما الثانية فهي حديثة تريد بناء أيديولوجيا حديثة غير غربية وتسميها «الإسلام». تستعمل الشريحة الأولى المنهج واللغة الغربيين (المترجمين) لمقاومة الهيمنة الغربية الثقافية («التأصيليون») أو السياسية (علي شريعتي ومالك بن نبي) على اختلاف أهل هذه الشريحة الذي حاولت عرضه فيما سبق من هذه الفقرة، بينما تخترع الشريحة الثانية أيديولوجيا تغيير منافسة لأيديولوجيات التغيير المستلهمة من الفكر الغربي المترجم (القومية، الاشتراكية).

من الخطأ الذي يجر إليه النظر إلى الحاضر نظرة غير تاريخية الظن أن المد الجماهيري للإسلامانية الذي شهدته بلادنا منذ مطلع الثمانينات كان «الشيء الطبيعي والمنطقي الوحيد»، يعللون لذلك عادة بتدين الجماهير، وبتقبلها للغة الدينية التي تتلقاها في المساجد ووسائل الإعلام، وبناء على ذلك تكون الأيديولوجيا القومية – الاشتراكية مثلاً أصعب تقبلاً. تشهد التجربة التاريخية القريبة أن هذا الرأي الشائع والراسخ في أيامنا هذه لا أساس له، ذلك أن الجماهير بدأت أولاً بتبني الأيديولوجيا القومية (ثم القومية الاشتراكية) واستمرت على هذا ما يقارب ثلاثة أرباع القرن، ثم انتقلت هذه النقلة نحو التعاطف مع الأيديولوجيا

الإسلامانية في العقود الثلاثة الماضية، وتثبت الأحداث أن هذا التعاطف أبعد ما يكون عن الراسخ والمضمون، إذ ربح الإسلامانيون في انتخابات حرة في مصر وتونس ثم خسروها، وهذا التذبذب في التأييد نجده في انتخابات لها بعض المصداقية في المغرب أيضاً.

لنعد الآن إلى تحليل الفارق بين الأربعة المذكورين أعلاه والإسلامانيين من منظور نظرية «الرواسب» التي ذكرت في الفقرة السابقة:

لا تتوافر لدي معلومات موثوقة عن الأصل الاجتماعي لكتاب التيار الإسلاماني (الكثر)، ولا طبيعة خياراتهم الفكرية التي جاؤوا منها (في حال الأربعة المذكورين وأمثالهم فالحصول على مثل هذه المعلومات أسهل كثيراً بسبب قلة عددهم) يبقى من الممكن اللجوء إلى دراسة مضامين الكتابات لمعرفة أنظمة التعيين التي تحكم تفكيرهم.

مع أن «المنشقين» الذين يستخدمون اللغة الغربية لا يهجرون كلياً أسلوب تدعيم الآراء بالنصوص (من القرآن والسنة وأقوال السلف وممارساتهم) لكن هذا المنهج يقل عندهم بحيث لا يقاس تواتره عندهم بتواتره عند الكتاب الإسلامانيين (بحكم طبيعة تكوين شريعتي العلمي المزدوج: «التقليدي» و الغربي نجد هذا الاستخدام عنده أكثر بكثير من الثلاثة الآخرين).

إن من الشائق البحث في أواليات (ميكانيزمات) بناء تصوّر المجتمع – الهدف (الذي أسميه أحياناً «الطوبى») عند مؤسّسي أيديولوجيات التغيير (من هؤلاء عندنا مثلاً: حسن البنا، أنطون سعادة، ميشيل عفلق، وثمة «مؤسّسون مكمّلون» من أمثال سيد قطب، الخميني)، وتقدّم لنا سيرة هؤلاء معلومات مفيدة عن «التغيّرات الكمّية» في تجاربهم الفكرية الاجتماعية التي قادتهم إلى «التغيير الكيفي» الذي هو انبثاق فكرة ضرورة تفكيك المجتمع القائم وإعادة بنائه على أساس جديد: «دولة إسلامية»، «أمة سورية»، «أمة عربية واحدة».

بعد أن تنبثق هذه الفكرة المؤسّسة تكتب «النظرية» التي تشرحها وتدعمها.

كل من الأربعة الذين نتكلم عنهم عنده «مجتمع هدف»، مثله مثل من نقارنهم معهم من الإسلامانيين، وإن لم يكن الحصول على تصوّر واضح لمكوّنات هذا المجتمع الهدف في سهولة الحصول عليه عند الإسلامانيين بالضرورة.

⑨ طبيعة القيم الراسبة في الإنتاجات الذهنية

ما هو «الراسب» عند هؤلاء الأربعة الذي يميّزهم عندما يجدون أنفسهم في وسط الثقافة العالمة الحديثة أو وسط الإسلامانيين أو وسط المجتمع الأهلي العادي؟ إنه المعرفة بالثقافة الغربية (المترجَمة عند ثلاثة منهم. تبقى حالة مالك خاصة لأن علاقته بالثقافة الفرنسية وإن كانت لها بما هو جزائري من الجزائر الكولونيالية خصوصيات تميزها عن علاقة «فرنسي أصلي» بها، لكنها علاقة مباشرة، راجع الكراس السابق «مدخل إلى الثقافة العربية الحديثة – مساهمة نظرية» لترى مناقشة لمفهوم «الثقافة المترجَمة»).

هل توجد أنظمة تعيينات «رسبت» من هذه الثقافة وتجلت في اللغة وأسلوب معالجة المواضيع، وتميزت بالتالي عن معالجة المواضيع نفسها لو كان المعالج منتسباً إلى الثقافة العالمة الحديثة (شيخاً مثلاً من مشايخ الأزهر أو الزيتونة من غير المسيّسين) أو من الإسلامانيين أو فرداً عادياً من مجتمعنا؟

ستجد في مضامين الكتابات هذه الرواسب. لا يطرح مالك بن نبي مثلاً في بحثه عن سبل إخراج المسلمين من حالة «السبات الحضاري» مواعظ، ولن يطرح تفسيرات قد يلجأ إليها شيخ من الزيتونة أو الأزهر لتفسير هزيمة العالم الإسلامي أمام الغزو الغربي (مثلاً: التقصير في العبادات أو عري النساء) ولا تفسيرات قد يلجأ إليها ابن المجتمع الأهلي (الخيانة، ولا سيما خيانة الحكام، تفسيرات يشترك فيها مع المشايخ مثل عري النساء وانتشار الفسوق) وهو بعيد كل البعد عن تفسير الإسلامانيين للكارثة: عدم بناء «دولة إسلامية» (مالك بن نبي لو كان متكلماً عن «دول إسلامية» لعنى بها لا محالة الدول القائمة بالفعل بين طنجة وجاكرتا!). يريد مالك بن نبي أن يناقش المسألة من منظور تحليلي «واقعي» قد توافقه فيه أو تخالفه، كما توافق أي منظّر في «علم الاجتماع» أو «علم الاقتصاد» و تخالفه، وحين يتكلم مالك بن نبي عن الدين (وهو عنده ذو أهمية كبرى في إنشاء الحضارات) فإنه يتكلم عنه بما هو «عامل موضوعي» يدخل في التحليل، ولا يتكلم عنه بطريقة المؤمن المتدين الذي لا يجعل من الدين ظاهرة اجتماعية أو حضارية مهما كانت أهميتها فهي تخضع للحساب الذي يجريه المحلل الاجتماعي أو الاقتصادي.

إن هذه الطريقة هي «راسب» من رواسب نمط التفكير الغربي الحديث، وهي تخضع عنده لتعيين ضمني يمكن لنا أن نصوغه صياغة مفرطة في العمومية من نوع: (العوامل التي يمكن للبحث أن يرصدها في الواقع، (هي) المهمة).

لا يتفق معه في هذا التعيين لا ابن الثقافة العالمة ولا ابن المجتمع الأهلي ولا الإسلاماني.

لا يترك بن نبي في تحليلاته مجالاً للمعجزات، وهو بهذا يخالف ابن المجتمع الأهلي العادي طبعاً كما يخالف المشتغل في الثقافة العالمة، هو يذكّرنا (مع اختلاف العصر النوعي، ومع التنبيه المسبق الذي اعتاده من يقرأ لكاتب هذه السطور من خطر محدق هو «الالتباس») بابن خلدون، بالتحديد نتكلم عن «ابن خلدون المترجَم» (بفتح الجيم)، أي ابن خلدون الذي اكتشفه الغربيون وتحمسوا له حماساً ما بعده من مزيد حتى أن واحداً منهم هو أرنولد توينبي قال إن المقدمة هي أعظم عمل في كل العصور! ابن خلدون في هذه النسخة المترجَمة يضع للتاريخ «قوانين موضوعية» يسير على أساسها، يرى أن «العمران» له علم وجب تأسيسه، وقد قام هو بالمهمة. إذا نظرت إلى ابن خلدون من منظور أيامنا هذه فستستغرب أن ما كتبه لم يثر أي اعتراض عند معاصريه (وإن كان لم يثر أي اهتمام كبير على ما يبدو بحيث أنه لا يكاد يستشهد به أحد موافقاً أو معترضاً)، وقد وجدت أقلية من الأعمال التي تنقله دون أصالة (كما عند ابن الأزرق في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك»).

لكن المستعربين لهم معاييرهم التي تجعلهم يتحمسون لهذا المؤلف الإسلامي أو ذاك الشاعر، ولعل أهم هذه المعايير أن يبدو لهم المؤلف أو الشاعر صالحاً للاستخدام ضد هذا الخصم التاريخي الذي يسمونه «الإسلام» ويعنون به أشياء كثيرة تزيد عما يفهمه الإسلامانيون مثلاً أو حتى المسلمون العاديون في زماننا منه.

يقرر بن نبي أن للحضارة قوانين و «دورة حياة» كما قرر ابن خلدون أن للعمران «عوارض ذاتية»، ويستعمل الصيغ الرياضية والتحليلات الكمية لوصف المجتمع (انظر مثلاً كتابه الجميل «ميلاد مجتمع»)، وهذه التحليلات العيانية للظواهر الاجتماعية لا نعدم سوابق لها عند المفكرين المسلمين القدامى وعلى رأسهم الغزالي الذي يتهم ظلماً بالعداء للعقل، مع

أنه حين يحاجج ضد الباطنيين مثلاً لا يكتفي بالشتائم المعتادة في زماننا، بل يقدم تحليلات نفسية واجتماعية للانتماء الأيديولوجي المعني.

ينقد علي شريعتي صلاة الجيل القديم لأنها تهتم بالشكل لا بالمضمون وبالألفاظ لا بالمعاني ويفضّل «الحركات السويدية» من حيث نفعها الجسدي على صلاة أبيه وأمه! (في كتابه «أبي، أمي، نحن متهمون»)، وينقد الحج الذي لا يقوم بوظائفه كما يراها، ويقدّم نقداً مبكراً لما سيصبح بعده مرضاً خطيراً يهدد العالم الإسلامي ألا وهو مرض الطائفية انطلاقاً من نقده «للتشيّع الصفوي» النقيض في نظره «للتشيّع العلوي». يلتقي في «التأويل الثوري للإسلام» مع الخمينية لكنه يخالفها في اللغة وفي طريقة التحليل مما سيجعله هامشياً في إيران «الجمهورية الإسلامية»، وإن أنجاه استشهاده المبكّر من مصيرآخرين لم تتحملهم هذه الجمهورية، ولا سيما في مرحلة الصراعات الدامية في سنواتها الأولى.

ينقد «التأصيليون» (في مثالنا: غريغور مرشو وكاتب هذه السطور) عملية التحديث، ومجريات «النهضة العربية»، ويتحدّون المسلمات الشائعة التي تقرّظ فكر النهضة (وفكرة الحداثة والتحديث بالنسخة الشائعة عند العرب حداثانيين وإسلامانيين أيضاً) ولكن «المنطق» الذي يصوغون تحليلاتهم على أساسه ليس هو الشائع، لا في «الأيديولوجيا السائدة» ولا في الأيديولوجيا الإسلامانية التي بلغت ذروة نفوذها في العقدين الأخيرين من القرن العشرين والأوّل من القرن الحادي والعشرين، والتي نشهد فيما أعتقد السنوات الأخيرة من نفوذها (لصالح أيديولوجيا لم تتميز ملامحها الكبرى بعد).

نشهد آثار «فانون» في آراء شريعتي، ونشهد آثار المدارس الناقدة للرأسمالية والاستعمار وللاضطهاد الطبقي والعنصري الغربية في كتابات «التأصيليين»، ونشهد أثر التعليم التقني الذي تلقاه بن نبي عليه كما نشهد آثار الفكر الاجتماعي الغربي. وكل ذلك وجّه توجيهاً جديداً ولم يعد له التوجيه المعتاد في معسكر «التغريب». من هنا نرى الطعم المرير لكتابات هؤلاء عند «المغرّبين» العرب، ذلك أنهم يبطلون مفعول أسلحتهم الأقوى، وهو ما لا يستطيعه عادة أهل «الثقافة العالمة» ولا يستطيعه الإسلامانيون أيضاً.

يلتقي الأربعة «في اللغة العربية». اللغة العربية هي المكان المعنوي الذي تتم فيه المقارنة والتشبيه والتصنيف، لكنّ اثنين من أربعة «تُرجِما» عن لغتين غير عربيتين: تُرجِم مالك بن نبي عن الفرنسية و تُرجِم علي شريعتي عن الفارسية، فنحن لا نتكلم عن مؤلفاتهما كما كتبها أصحابها، بل كما تُرجِمت إلى العربية وفهمها قراؤهما بالعربية. في حالة والد الفتاة الإيرانية الذي شبّه كتاباتي بكتابات شريعتي لدينا حالة هي بعد أكثر خصوصية إذ أنه غالباً قرأ شريعتي بالفارسية ثم قرأني بعربيته (أي «ترجمني» إلى خلفية ثقافية فارسية).

⑩ الرواسب الثقافية بما هي نماذج موجِّهة

حاولت في الفقرة السابقة أن أوضح «الوجه الذهني» إن صح التعبير من أوجه ظاهرة «الرواسب». كنت وصفت في الأصل ما «يترسّب» من تعيينات تخص أيديولوجيا سابقة عند الانتقال إلى أيديولوجيا جديدة لها حقل تعيينات مختلف، ومن أهم الرواسب ما يترسّب من تعيينات الأيديولوجيا السائدة عند مناصري «أيديولوجيا تغيير» محددة. وهذه الرواسب تلعب دوراً توحيدياً بين أيديولوجيات التغيير المختلفة من جهة، وتلعب «دوراً تمايزياً» إن صح التعبير ضمن مناصري أيديولوجيا تغيير واحدة، حيث يتمايز مناصرو هذه الأيديولوجيا بحسب الأوساط الاجتماعية – الثقافية التي جاؤوا منها (والتي لكل منها نسخة خاصة متمايزة في جزئيات محدّدة عن غيرها ضمن الثقافة السائدة التي تتألف من مجموعة من النسخ الخاصة المكوّنة).

تكلمت عن الرواسب في «الثقافة» بالمعنى العام لكلمة «ثقافة» وبعد ذلك في مثالي عن الكتّاب الأربعة تكلمت عن رواسب ذهنية، أي كان الحديث عن الرواسب في «الثقافة» بالمعنى الخاص الذي هو مجموعة السلوكيات اللغوية المنطوقة والمكتوبة.

أعتقد أنه من المناسب تعريف كلمة «ثقافة» بالمعنى العام بأنها «كل ما هو مشترك في أفعال مجموعة بشرية محددة» على أن نوسّع مفهوم «الأفعال» ليشمل فعل التفكير، ويكون

المعنى الخاص للثقافة الذهنية: «هو كل السلوكيات الذهنية المقروءة والمكتوبة والملفوظة التي تميّز جماعة من البشر».

والثقافة بالمعنى العام السابق الذي هو جملة السلوكيات التي تميّز جماعة ما تبني على «سلوكيات نمطية» في مواقف كبرى يأخذها الفرد من مثال سابق تعلّمه عبر نشوئه في الجماعة، وهو يعدّلها تعديلات متناهية في الصغر لا تظهر آثارها إلا بمدة طويلة على الثقافة المعنية ككل. وأثر المثال السابق موجود أيضاً في «السلوكيات الذهنية»، إذ يأخذ الكاتب والشاعر والموسيقي نماذج وقوالب للكتابة من أمثلة سابقة لينجزوا أعمالاً ذهنية جديدة، والرواسب ما هي إلا هذه النماذج والقوالب، ويمكن أن نسميها «اللغة» بالمعنى الأعم للكلمة التي تعني منظومة من العلامات، وقد تكلمت في مكان آخر عن جملة من «اللغات الموازية» التي تميّز الجماعة، وهي «موازية» لأنها توازي «اللغة» بمعناها المعتاد. منها لغة السلوك ولغة الموسيقى ولغة الأزياء.

ثمة تعيينات ضمنية في كتابات الأربعة المأخوذين نموذجاً توضيحياً لمفهوم «الرواسب الذهنية»، وحين نتكلّم أو نكتب فثمة نموذج مستبطن تحت – واعٍ نحتذيه هو الذي يتكلم أو يكتب، و»طريقته» في الكلام أو الكتابة هي «مثلنا الأعلى»، فنحن نعطي هذه الطريقة أعلى تقييم إيجابي، وهذا التعيين المؤسِّس (بكسر السين الأولى وتشديدها) يحتوي جملة من التعيينات الإيجابية التي يستهدي بها السلوك الذهني الذي هو الكتابة (أو بناء النص الشعري أو الموسيقي إلى آخره..).

ليس من وظائف الكرّاسة الدراسة التفصيلية لكل جزئية من جزئيات الثقافة العربية المعاصرة، وإلا لتوجّب علينا أن نبيّن تعقيد «النماذج الموجِّهة» (بكسر الجيم وتشديدها) لكل من الأربعة المضروبين مثالاً، وسنجد مثلاً أن الثقافة العالمة ليست غريبة على اثنين على الأقل من الأربعة (هما كاتب هذه السطور وعلي شريعتي)، لكنها مع ذلك لا تتولى، بما هي نموذج، توجيه هذين الكاتبين. إن «الراسب الذهني» الذي يوجههما أساساً هو كتابات مترجمة احتلت المكان الذهني الفاعل الذي يوجّه تلقائياً السلوك اللغوي.

النموذج الموجّه يحتل تلقائياً هذا المكان لأن هناك «لغة تلقائية» لمواقف كبرى محددة، فمن يريد لحد الآن (أكتب في الثالث من كانون الثاني- يناير عام 2016) قراءة لنشرة أخبار سيتهيأ تلقائياً للكلام بالفصحى، على حين يتهيأ من يريد أن يخرج إلى الشارع من المهاجرين العرب في أوروبا للنطق باللغة الأجنبية المستعملة في البلد، ومن المشاهد أن أولاد المهاجرين يستعملون تلقائياً للعب مع بعضهم لغة البلد الأجنبية بينما يتكلمون مع أهلهم باللغة العربية (بلهجة من لهجاتها)، وقد مر عليّ أولاد عرب كانوا يلعبون مع بعضهم باللغة الفصحى لتأثرهم بأفلام الرسوم المتحركة الناطقة بالفصحى مما حوّل الفصحى في هذه الحالة إلى «لغة تلقائية».

ستجد هذه «اللغة التلقائية» في «اللغات الموازية» أيضاً، فالإنسان يغيّر تلقائياً من «اللغة السلوكية» بحسب الموقف الاجتماعي الذي يقفه، واللغة التلقائية عموماً تتغيّر بدون تفكير وإن كان من الممكن أن يدخل في استعمالها عنصر القصد الواعي الذي يظل على كل حال مقتصراً على حالات يلزمها الوعي (منها على سبيل المثال حالة الممثّل وقت التمثيل).

إذا كانت اللغة التلقائية «غير محبّذة» في اتصال اجتماعي معيّن فإنها ستقود صاحبها إلى التعرّض إلى ردود فعل سلبية من الطرف الآخر، والاستعمال الصائب للغات الجزئية مهارة، وقد تكون موهبة (كالتي ذكرت لعبد الله النديم، وقد تكلمت عنه في مواضع أخرى من هذا المنظور).

تأتي الكلمات التي تصاغ بها التعيينات (وأسميتها «معجم التعيينات») في الحكم على اللغة من مصدر النظام الاجتماعي. مثلاً يحكم على اللغة بأحكام طبقية أو عنصرية فيقال «لغة راقية»، «لغة شوارع»، ويدخل التعيينان «جميل»، «قبيح» بارتباط مع هذا الأصل الطبقي والعنصري، وقد اجتهد كاتب هذه السطور عبر سنوات طويلة لإثبات وجود هذا الارتباط.

وفي سياقنا الحالي يمكن لنا أن نرى أن كتابات هؤلاء الأربعة المأخوذين مثالاً تأخذ وصف «كتابات ذات لغة جميلة» لارتباطها باللغة الغربية، ولا أقصد بالطبع أن هذا الاختيار للغة

كان مقصوداً من هؤلاء لإحداث هذا التأثير بصورة واعية. لقد كانت هذه اللغة «تلقائية» عند أصحابها لأن المضامين تستدعي اللغة المستعملة، وفي حالات مثل مرشو مثلاً كان سيستعمل هذه اللغة الناقدة لمشروع عصر النهضة ولمحاولات فرض التحديث انطلاقاً من لغة النظريات نفسها التي تنظّر لضرورة النهضة والتحديث (وهو ما وقع لبرهان غليون في كتابه المؤسِّس «بيان من أجل الديمقراطية» وفي كتابات لاحقة لم تناقش بجدية ولم تفهم في رأيي بسبب قوة سيطرة التعيين الإيجابي لفكرة التحديث ومعاداة المثقفين «للقطاع التقليدي من المجتمع»). وانطلاقاً من الرد على المرحلة الحداثية (ذات الطابع اليساري – القومي) قام كاتب هذه السطور بالرد على الأفكار النظرية لهذه المرحلة مستعملاً اللغة نفسها.

تسبب اللغة لأصحابها مشكلة سوء الفهم حين تستعمل في مجتمع منقسم بحدّة بين فريقين، إذ سينسب كل من الفريقين أصحاب هذه اللغة لفريقهم أو لخصومهم حتى لو كان الكاتب من اتجاه ثالث، وهو ما حدث مع برهان غليون الذي عدّ «حداثياً تنويرياً لبرالياً» عادياً نظراً لصعوبة فهم أطروحته الجديدة (الوحيدة في اعتقادي) التي كانت في السياق اليساري حين ظهرت (في منتصف السبعينات) خرقاً مهماً في مسلمات الوسط الاجتماعي الثقافي الذي ظهرت فيه.

وقد حدث أن نسبت كتابات جلال أمين مثلاً مرة «للأصوليين» من قِبَل اليساريين ومرة للشيوعيين من قِبَل الإسلامانيين! وليس من البديهي أن يعرف المتلقون خصوصية اتجاه ما في حالة الاستقطاب الشديد كما هو حال بلادنا في وقت كتابة هذه الكرّاسة.

⑪ خلاصة وإجمال

آن الأوان لأن أحاول لمّ شتات ما تشعّث من معالجات لموضوع «الرواسب في الثقافة»:

نتكلم عن «رواسب» حين نجد في منظومة تعيينات مناصر لأيديولوجيا تغيير محدّدة (غ) مجموعة من الثنائيات {(م،ت)} تنتمي إلى منظومة تعيينات أيديولوجيا أخرى (أ). (م: مكوّن اجتماعي، ت: تعيين).

قد تكون هذه الأيديولوجيا (أ) هي الأيديولوجيا السائدة أو أيديولوجيا جزئية منها (تخص وسطاً اجتماعياً ثقافياً محدداً) أو أيديولوجيا تغيير سابقة تختلف في حقل تعييناتها عن حقل تعيينات الأيديولوجيا (غ) مما يسمح ببقاء مجموعة ثنائيات {(م،ت)} بدون تغيير (وهي ما أسميته «الرواسب») لأن الحدود الأولى في ثنائياتها (المركّبات الاجتماعية المعطاة قيماً) لم تهتم الأيديولوجيا (غ) بتعيينها، أي بإعطائها قيماً سلبية أو إيجابية، وأعبر عن هذه الحالة بالقول «إن مجموعة الثنائيات هذه لا تنتمي إلى حقل تعيينات الأيديولوجيا (غ)».

وحين تكون مجموعة الثنائيات «الراسبة» منتمية إلى الثنائيات الموجِّهة (بكسر الجيم وتشديدها) للإنتاج الثقافي الذهني (المنتجات الفكرية والأدبية والفنية) نتكلم عن «رواسب ذهنية».

تعمل الرواسب الذهنية وكأنها «خلفية ثقافية» للمنتج الأدبي أو الفني عموماً (بفتح التاء أو كسرها)، وهي تميّز بين منتِج وآخر (بكسر التاء) من وسط اجتماعي —ثقافي واحد، فلن يفوتك مثلاً أن تميّز رواسب من الثقافة السائدة بجانبيها: «الثقافة العالِمة» و «الثقافة الشعبية» تعطي كتابات أميل حبيبي نكهة خاصة تميّزه تمييزاً واضحاً عن كتابات محمود درويش النثرية مثلاً (وأكثر عن كتابات غسان كنفاني)، ولن يفوتك أن تميّز «الثقافة العالمة» في موسيقى (وغناء) يساري مثل الشيخ إمام وتعطيه نكهة خاصة مختلفة عن موسيقى (وغناء) يساري مثل مارسيل خليفة. والرواسب الثقافية إجمالاً تعطي نكهة خاصة لقطاعات من أيديولوجيا تغيير محدودة، فبسبب الخلفيات الاجتماعية المختلفة (التي تنتج ثقافات سائدة جزئية تشكّل بمجموعها الثقافة السائدة ككل) نميّز بين إخواني من حوران وإخواني من مدينة دمشق، وبين شيوعي من مدينة حلب وشيوعي من مدينة السويداء (وسيكون التمايز أعظم بينهما وبين شيوعي من باريس!)

الفصل الثالث:
الأيديولوجيا العربية
في تناقضاتها الظاهرة ومشتركاتها الكامنة

⑫ منظومة التعيينات النظرية ومنظومة التعيينات الفعلية

نعتمد على المشتركات في الأيديولوجيا العربية حين ندعو إلى بناء ترجمة عربية لما سمّاه أوروبيون «الكتلة التاريخية»، وأعني بالترجمة هنا طبعاً نقل المفهوم وتطبيقه في السياق العربي بعد إجراء كل التحويلات المتوقّعة في نقل كهذا.

تأتي هذه المشتركات من الرواسب الثقافية الآتية من الأيديولوجيا السائدة، ولكنها تأتي أيضاً من تأثير ما نسمّيه عادة «وحدة الهدف» على تفضيلاتنا وقيمنا التي نعطيها للمركّبات الاجتماعية، ذلك أن صورة «المجتمع – الهدف» تؤثّر في الحكم على هذه المركّبات، وبقدر ما يكون ثمة عناصر مشتركة في صورة المجتمع – الهدف بين أيديولوجيتي تغيير يتّسع التطابق في نظامي التعيينات فيهما. ومن الأمثلة على ذلك أن العرب لمدة طويلة ظلوا (أكثرية المهتمين بالشأن العام فيهم) متفقين على تصورات للمجتمع – الهدف: مجتمع عربي موحّد، «متقدّم صناعياً»، قوي عسكرياً، تديره حكومة واحدة..ويبقى أن نلاحظ أن حجم المواجهات العنيفة بين المتطابقين في الأيديولوجيا عندنا كان رغم ذلك يكاد يفوق حجم المواجهات مع المعسكر الأيديولوجي الآخر (معسكر «الموالين للاستعمار»). وهذه الواقعة التاريخية المذهلة نحتاج لكي نفسّرها أن نلاحظ أن السلوك السياسي للمناصر الأيديولوجي يخضع لمنظومة تعيينات خاصة منفصلة عن منظومة تعيينات الأيديولوجيا التي يناصرها وأسمّيها «منظومة التعيينات الفعلية» بمقابل «منظومة التعيينات النظرية» التي تكلمنا عنها إلى الآن.

أعرّف «منظومة التعيينات الفعلية» بأنها مجموعة من الثنائيات {(م (ف)، ت (ف))} حيث م (ف) هي مركّب اجتماعي (أي موضوع اجتماعي أو واقعة اجتماعية) لا يستطيع الفرد حياله أن يبقى ساكناً بل هو مرتبط نفسياً بتقييم ت (ف) ذي شحنة نفسية محرّكة عالية بقدر كاف لكي تحرّك صاحبها في اتجاه الفعل الذي أرمز إليه بالرمز س (ف)، أي السلوك الفعلي. نلاحظ في هذا النمط المهم من نظام التعيينات أن الحد الثاني من الثنائية لا يتألف من تقييم أخلاقي نظري بل من تقييم يستثير دافعاً محرّكاً إيجابياً أو سلبياً (هو دافع لإظهار مركّب اجتماعي جديد إلى الوجود أو إزالة مركّب اجتماعي موجود من الوجود).

يستطيع أنصار للقومية العربية عام 1964 أن يؤكّدوا صادقين أنهم يحبون الوحدة العربية وأنها بالنسبة إليهم أغلى أمنية، لكنهم فعلياً يدفعون بقطرين عربيين متجاورين إلى أقصى درجات القطيعة. التأكيد يستند إلى «نظام تعيينات نظري»، والفعل يستند إلى «نظام تعيينات فعلي»، وحيث أن الأول معروف لدينا، فإنني سأحاول أن أنير هنا بعض الإنارة نظام التعيين الثاني:

من المألوف في لغتنا الحديثة (التي نجد أمثلة على استخدامها منذ نكبة فلسطين عام 1948) أن يقال «الأرض مثل العِرْض»، وحيث أن العِرْض مما يدافع عنه الفرد العربي في بلاد المشرق (بلاد الشام تحديداً) في الفترة المحدودة بأقصى درجة من الشدة وأقل درجة من التهاون، فعلينا أن نؤوّل هذا القول بأنه ينقل التعيين الفعلي (العِرْض، مسألة عالية الأهمية تكاد تكون «مسألة حياة أو موت») إلى تعيين لمركّب اجتماعي آخر غير العِرْض هو الأرض (التي هي بحكم المشروع الاستيطاني الصهيوني مهددة بالاغتصاب، وهي من الحالات النادرة في عالمنا هذه الأيام) وهكذا يصبح التعيين: (المحافظة على الأرض، مسألة عالية الأهمية تكاد تكون مسألة حياة أو موت).

إذا جئنا لنظام التعيينات النظري للأيديولوجيا فعلينا أن نعود للسؤال حول التأثير الفعلي لهذا النظام على سلوك المناصرين (المؤيدين لأيديولوجيا معينة)، وقد ضربت مثلاً بالسلوك الانقسامي لمن يفترض أنهم وحدويون.

من الجلي أن العلاقة بين نظامي التعيينات (النظري والعملي) ليست علاقة تطابق، وما أريده هنا هو محاولة وصف العلاقة بينهما.

في مثال «الأرض مثل العِرْض» تصادفت حالات (فلسطينية عام 1948 وجولانية عام 1967، ولعل ما يجري في أيامنا هذه فيه هذا العامل الذي سأذكره أيضاً — وأكتب في 2/2/2016) كان فيها الخوف على العِرْض سبباً للهجرة وترك الأرض للمغتصبين! وهذا يعني أن نظام التعيينات الفعلي يتضمن هذا التعيين الخاص: (العِرْض، أهم من الأرض!)، وهو ما يقودنا إلى استنتاج أن نظام التعيينات العملي يتضمّن سلماً للأولويات يمكن صياغته رمزياً بالشكل التالي:

(م (ف)، ± ك ت (ف))، وقد ذكرت الإشارتين + و — لإعطاء طبيعة الشحنة النفسية: أهي موجبة، أي دافعة للعمل على إيجاد أو حماية المركّب الاجتماعي م (ف) أم هي دافعة للعمل على إزالة هذا المركّب.

و «ك» هنا عدد يعبّر عن ارتفاع أو انخفاض قيمة هذه الشحنة. و ك = الصفر تعني أن المركّب المعني لا يعني أي شيء فعلي للمناصر الأيديولوجي وهو لا يحرّك فيه أي حافز للتدخّل إيجاباً أو سلباً.

وثمة حد معين ك ح للتعيين إن زادت قيمة ك عليه يصبح محرّكاً للفعل (ونفترض أن ك قيمة مطلقة ثم تعطى إشارة موجبة أو سالبة) سنلاحظ أن ك ح متغيرة بين الأفراد فما يحرّك واحداً منهم لا يحرّك الثاني، على أن التجربة تدل على أن ثمة متوسطاً في جماعة معينة لهذه القيمة تتذبذب حوله بين فرد وآخر.

⑬ عن «الموضوعية» و«الالتزام» في هذا الكتاب

هذه الكرّاسة التي وضعت لها العنوان «دفتر المطر» قصدت منها أن تكون الجزء الثالث من كتاب ثلاثي الأجزاء عن الثقافة العربية المعاصرة. أردت أن أصوغ مفاهيم نظرية تساعد في تحليل تركيب هذه الثقافة، ولكنك إن شبّهت الثقافة بكائن حي، فإن العلم الذي يدرس مجمل التركيب العضوي لهذا الكائن يفترض به إن حاز على قدر كاف من المعرفة بهذا التركيب أن يستطيع معالجة مشكلات هذا الكائن من منظور «ما يجب أن يكون عليه».

خلافاً للمألوف في الكتابات «العلمية الصرف» التي يجب كما هو الشائع والمسلّم به بين الباحثين أن تكون محايدة خالية من الانحيازات (وبتعبيري في هذا الكتاب «لا يوجهها نظام تعيينات محدد»، أي هي غير خاضعة لتأثير أيديولوجيا محددة)، فإنني بدأت هذه الثلاثية بوصف لما يجب أن يكون عليه الشغّيل الاجتماعي الذي يضع على عاتقه مهمة التغيير المطلوب للوصول إلى «المجتمع الهدف»، وهو الشغّيل الذي أسميته «الفتى»، سيراً على تقليد قديم في المجتمع العربي – الإسلامي. هذه المقاربة منحازة انحيازاً جلياً صريحاً إلى «اتجاه»، قل إلى «طوبى» أو «مجتمع هدف» أزعم أن ملامحه الكبرى يجب أن تتفق عليها «كتلة تاريخية» إن لم نرد أن تفنى هذه الثقافة العظيمة الواقفة بلا ساتر يقيها تعصف بها عواصف قوى كبرى بلا ضمير.

لكن هذا الانحياز الواضح كنت لا أريد من جهة أن يوقعني في نزعة وعظية شائعة تثبت دائماً أنها لا أثر لها في التغيير المطلوب، ولا أردته من جهة أخرى أن يخل بموضوعية التحليل ودقته المنهجية. هذه المقاربة التي تريد الجمع بين الموضوعية والالتزام الاجتماعي لعلها من خصائص هذا الكتاب، والأغلب أن نرى الكتاب ينكرون الانحيازات أو يهاجمونها إن أرادوا الموضوعية و «العلمية»، أو تدفعهم مثلهم العليا في حالات أخرى إلى التنكر الصريح للواقع وللمنهج الموضوعي عادّين صحة مواقفهم الأخلاقية (وأحياناً الدينية) كافية تماماً للحكم على الواقع والدعوة إلى التغيير الذي يريدونه دون توقف عند مسألة الوسائل التي يجب اتخاذها أو مسألة مدى واقعية الأهداف التي يسعون إليها (أي مدى قابليتها للتحقيق).

كنت في الجزء الأول الذي أسميته «من فتى – عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر» بدأت في وصف العوائق النفسية التي تمنع ظهور هذا الفاعل الاجتماعي النموذجي الذي نريد ظهوره لينشئ «نسخة أولى» من السلوك المناسب الذي نصطلح على تسميته (بناء على تعريف موجود في الجزء المذكور) باسم «السلوك النهضوي»، وما هي التغييرات النفسية المطلوبة لتحول ابن المجتمع العادي إلى «فتى».

انتقلت بعد ذلك إلى وصف للأيديولوجيات التي كانت فاعلة في الوطن العربي في القرن العشرين الميلادي، وكانت فاعلة على خلفية «الثقافة السائدة»، وهي تحتوي على «أيديولوجيا سائدة» ظلت موضوع محاولة تغيير حثيثة من «الأيديولوجيا المسيطرة» التي مثلت قوى التحديث التي هيمنت على الجماعة العربية عازلة «الثقافة الأصلية» ومحاصرة لها. وقد كرّست الجزء الثاني من الكتاب الذي عنوانه «مدخل إلى الثقافة العربية المعاصرة – مساهمة نظرية» لتحليل «أيديولوجيات التغيير»، ولطبيعة الحداثة العربية محاولاً إثبات أن لها شكلاً خاصاً لا يفلح مثقفو النخبة في رؤيته، لذلك تراهم يرتكبون دوماً ذلك الخطأ المنهجي الفادح الذي ينسب إلى المجتمع التقليدي أفكاراً ومؤسسات وسلوكيّات هي في حقيقتها حداثيّة وإن اختارت أن ترتدي ثياباً تاريخية.

يريد هذا الجزء الثالث من كتاب « الثقافة العربية المعاصرة – من الوصف إلى التغيير» أن يساهم في وصف الرد الشامل على حالة الحرب الداخلية الانتحارية التي نشهدها في بلادنا في هذه الأيام (وأكتب في الثامن والعشرين من شباط – فبراير عام ألفين وستة عشر ميلادي).

هذا «الرد الثقافي» (إن صح التعبير) هو النقيض (أو البديل) لما دعوته في مقالات كثيرة «الحرب الأهلية الثقافية»، وقد انتهت هذه الحرب الثقافية بحرب حقيقية كانت أسوأ من كل التوقعات.

وقد أسميته «دفتر المطر» لما يمثله المطر من رمز لحلول الخير مكان الجفاف في بلادنا. ومن حق المؤلفين أن يختاروا لمؤلفاتهم أسماء متفائلة رغم كل ما يوحيه الواقع من تشاؤم!

⑭ مكوّنات الأيديولوجيا البديلة

بدأت هذا الجزء «دفتر المطر» بوصف دور الأيديولوجيا في تحويل «المعايشة» إلى «تجربة». وسأهتم الآن على وجه الخصوص بوصف مكوّنات أيديولوجيا البديل عن الحرب الأهلية الانتحارية القائمة كما أراها. في هذا الوصف سأستعمل «الأدوات النظرية» لتحليل الثقافة العربية المعاصرة كما صغتها في الجزءين الأولين من هذا الكتاب.

لقد تكلمت سابقاً عن دور طوبى الأيديولوجيا التي أسميتها «المجتمع – الهدف» في تحديد بنية الأيديولوجيا (حقل التعيينات – نظام التعيينات – معجم التعيينات)، ولأجل تغيير الوضع المفرط في مأساويته في أيامنا هذه لا بد من «أيديولوجيا تغيير» من نوع جديد لا يبتكرها هذا الكاتب أو ذاك من وحي خياله، بل يفرضها التحدي الوجودي أمام مجتمع سائر في طريق الاختفاء إن لم تتدخل إرادة جماعية حديدية لتوقف الانهيار الشامل.

قال هوشي منه مرة عن هزائم فيتنام الأولى أمام الاستعمار: «لقد هزمنا لأننا لم نكن على قلب رجل واحد». في كتاب «التجربة التاريخية الفيتنامية» أوّل ياسين الحافظ هذا القول بأن الوعي الفيتنامي لم يكن قد تحدّث (وفقاً لفرضيات ياسين الحافظ يتحدّث المجتمع عبر تحديث «الإنتلجنتسيا»).

لا يسعف المعجم لوحده ياسين في تبرير هذا التأويل، إذ لا تقول جملة هوشي منه لو عزلناها ووضعناها في سياق اللغة العربية أكثر مما يقول البيت المأثور:

«تأبى الرماح إذا اجتمعن تكسّراً..وإذا افترقن تكسّرت آحادا»!

فمن أين تقود الحداثة إلى وحدة الإرادة، وما يتلوها من قدرة على تعبئة موارد الأمة كلها في المعركة لأجل تحقيق النصر؟

يعلم القارئ أنني مرات عديدة، منذ قرّرت تحويل اتجاه كتاباتي من «التأصيل الصرف» إلى «التأصيل الفاعل» أدخلت نفسي (وقرائي) في حوار مع ياسين الحافظ ومالك بن نبي، مع اختلافاتي المنهجية الجوهرية معهما، وخصوصاً مع ياسين الحافظ، والسبب أنهما، كما

أوضحت مراراً، كانا بخلاف الاتجاه السائد بين المثقفين العرب، لا يطرحان معضلة النهضة طرحاً سياسوياً (أو وفقاً لتعبيري المفضل «مفرطاً في التسيّس») بل يطرحانها بإعادتها إلى مجمل البنية الحضارية (مالك) أو مجمل «عمارة المجتمع» (ياسين). بنيان المجتمع العربي هش، يكاد ينهار بنقرة من إصبع غربي ما، لأنه «مفوّت»، أي خارج العصر. تحديداً: «تقليدي».

يؤمن ياسين الحافظ بالحداثة (بحرفيتها كما هي موجودة بالغرب، أي بالنظام الصوتي ونظام المعاني معاً إن شئنا استعارة تشبيه من اللسانيات المعاصرة)، وهو يرى أنها حتمية تاريخية، صحيحة مطلقة الصحة لا يمكن أن ينقدها إلا شخص واقف خارج العصر.

مالك بن نبي بالمناسبة هو الآخر (مع فارق محدد لصالحه) لا يبدي قدراً عالياً من النزعة النقدية تجاه تجربة الحداثة الأوروبية، وأكثر من ذلك، يبدو لي أن مالكاً هو من الأساس يستعمل مفهوم «الحضارة» وكأنه مفهوم يعلو على الزمان والمكان. مع ذلك ثمة حقائق تدعم وجهة نظر ياسين الحافظ وحدوس مالك عن مقدرة «عالم الأفكار» الغربي العالية مقابل «عالم الأشياء» و «الأشخاص» في العالم الإسلامي.

تقدم التجربة نموذجاً «للتفوّق» الغربي علينا في «عمارة المجتمع» أو في «عالم الأفكار».

وضعت لمصطلح «التفوّق» معايير يجب أن أؤكّد، بخلاف مالك وياسين، أنها لا تمت إلى المعايير المطلقة بل هي مرتبطة بالمغالبة والمنافسة العالمية. أعني بالمغالبة واقعة الهيمنة على القرار المحلي بالقوّة العسكرية أوباستعمال قوى أخرى (كالحصار الاقتصادي)، وأعني «بالمنافسة» حقلاً واسعاً من الكفاءات التي يملكها الغرب انطلاقاً من العلوم الطبيعية والتكنولوجيا والعلوم المسماة «علوماً إنسانية» (وهي تستحق لتقدير مدى «علميتها» نقاشاً طويلاً لن يكون مع الأسف موضوعاً لهذا الكتاب) حتى الأنظمة الاجتماعية – السياسية التي تضمن قيماً هي «الحرية» و «حقوق الإنسان» وحل مشكلة إيجاد نظام سياسي تؤمن غالبية السكان أنها هي التي اختارته بملء إرادتها.

انشغل مفكّروا «العالم الثالث» و «العالم الأول» أيضاً بمحاولة تفسير هذا التفوّق الغربي، ولكن دوافع الأوائل كانت مختلفة عن دوافع الثانين، الأوائل أرادوا معرفة سر التفوّق ليأخذوه ويطبّقوه، أما الثانون فغلبت عليهم نزعة العجرفة التي وصلت حدود العنصرية في أمثلة كثيرة، وأتت المحاولة في سياق تقريظ الذات واحتقار الآخر، وفي حالات كثيرة لا ترى هذا الدافع فيها إلا بتدقيق النظر، ومن هذه الحالات حالة ماكس فيبر الذي تؤول نظرياته إلى القول إن بناء المجتمع الصناعي في جميع الحضارات الأخرى كان مستحيلاً بحكم جوهر ثقافاتها نفسه (الصين والعالم الإسلامي مثالان لهذه الأطروحة). يبقى أن نذكر حالة مثقفي العالم الثالث المستلبين، وهؤلاء (ومنهم عندنا كثيرون) يبصمون على الأطروحة العنصرية الغربية وعلى أساسها يحتقرون ثقافتهم الخاصة.

يفترض فيبر أن «الترشيد» هو المفتاح لفهم عقلية المجتمع الرأسمالي الصناعي الحديث. هو يستعمل كلمة Rationalisierung التي يترجمونها عادة بكلمة «عقلنة» وهي ترجمة ملتبسة في رأيي لاحتوائها على ظلال كلمة «عقل» التي تتبادر إلى ذهن العربي حين يقرأ الكلمة والتي لم يكن ماكس فيبر يقصدها، ولا أدل على ذلك من أن العرب «التنويرانيين» لا يفهمون منها إلا الموقف الحياتي – الفكري اللاديني، على حين افترض فيبر أن فرقة دينية متعصبة ذات أفكار بعيدة كل البعد عن «العقل» و»التنوير» (كما يفهمه التنويرانيون العرب على الأقل) هي بالذات التي قد تكون أدخلت «روح الرأسمالية» إلى الغرب، وهي الفرقة الكالفينية!

بهذا المعنى يمكن تأويل حدس الحافظ عن تفوّق «عمارة المجتمع» الغربية مقارنة بنظيرتها العربية بأن الغرب رشّد إلى أعلى درجة مجمل البناء الاجتماعي بمستوياته (كان ياسين الحافظ كما يبدو يهتم بالمستويات: السياسي والاقتصادي والعسكري)، وهو يأخذ على المجتمع العربي «تقليديته» التي تجعل هذا الترشيد عالي الدرجة الذي بلغه المجتمع الغربي مستحيلاً.

بدأ الترشيد في الميدان الاقتصادي كما لنا أن نستخلص ضمناً من كتاب فيبر الشهير «البروتستنتية وروح الرأسمالية»، ولكن فيبر يلاحظ (بحق) امتداد الترشيد إلى جوانب الحياة الفردية والجماعية كلها، وهذا الترشيد الذي يتطابق عملياً مع مفهوم التحديث (في مقابل «التقليد») يشكو من خلل ظاهر في الهدف، إذ لا يقول لنا مبدأ الترشيد شيئاً عما نريد أن «نعمله بترشيد»، وليس هذا الخلل بالأمر البسيط، وقد تولى باحثون من أمثال زغمونت باومان إظهار المعنى اللاإنساني الذي يمكن أن يترافق معه في دراسته عن «الحداثة والهولوكوست»، حيث تمت عمليات الإبادة بأكبر قدر من «الترشيد»!

لا يخطر على بال ياسين الحافظ هذا الاعتراض بالمرة، ومالك بحكم خلفيته الدينية كان أقدر على تحسّسه (دون أن يجد داعياً لبحثه بالتفصيل إذ لم يكن من ضمن أولوياته أو «حقل تعيينات» منظومته الأيديولوجية).

لكن «الترشيد» يجب في اعتقادي أن يدخل ضمن أولويات التغيير الاجتماعي عندنا، وبالتالي فمن الواجب أن يدخل معجم تعييناتنا، بحيث يكون التعيين الخاص بالسلوكيات الاجتماعية (بما هي مركّبات اجتماعية) الذي يأخذ الشكل الإيجابي «رشيد» والسلبي «غير رشيد» مهماً من منظور «المجتمع – الهدف» الذي نسعى إليه. لدينا الآن دون أن يدخل ذلك في نظام التعيينات العملي التعيين النظري (عدم الإتقان في العمل، غير رشيد)، ولكنه في نظام التعيينات العملي سيأخذ الشكل (عدم الإتقان في العمل، –أ غير رشيد) حيث قيمة «أ» تسعى إلى الصفر بقيم موجبة! وأرجو الانتباه إلى الإشارة السالبة في التعيين «– أ غير رشيد».

⑮ الثقافة السائدة والحداثة في أيديولوجيات التغيير

تكررت في هذا الكتاب، بكراساته الثلاثة، الأطروحة القائلة إن الخلفية الثقافية للمتلقي تؤثر في فهمه للنص القادم من لغة أخرى، وقد جربت في هذه الكراسة الثالثة «دفتر المطر» أن أصوغ هذه الأطروحة صياغة نظرية في حديثي عن «الرواسب الثقافية»، وقد قلت إن هذه «الرواسب» تمثل مشتركاً ثقافياً بين أهل الأيديولوجيات المتناقضة داخل ثقافة واحدة، وبهذا لا يكون التناقض الأيديولوجي ضمن الثقافة الواحدة مشابهاً للتناقض الأيديولوجي بين الثقافات المختلفة. إن «يسارية» اليساري العربي مثل «إسلامية» الإسلاماني العربي مطبوعة بقوة بخلفيتها الثقافية، وهذا يعني أنهما أقرب إلى بعضهما مما يظنان هما نفساهما!

هذه الخلفية الثقافية بالمناسبة حين يكتشف «حراس المبدأ القويم» آثارها يمكن أن تدفعهم لمحاولة إجراء «نقد ذاتي»، ولا سيّما أن الدافع الحداثاني لنسف المجتمع من أساسه وإعادة «هندسة بنائه» من جديد لتتناسب مع متطلبات «العقيدة الصحيحة الصافية» سيقود إلى محاولة لتعميق الفروق مع المجتمع نفسه وثقافته السائدة من جهة ومع الأيديولوجيات الخصمة الأخرى ضمن المجتمع من جهة أخرى، غير أن هذه المحاولة (قد أقول متدخلاً مستنداً إلى انحيازي لتصوّر «المجتمع – الهدف» كما شرحته سابقاً: «لحسن الحظ») لا تنجح أبداً لأن عملية «الانسلاخ من جلد الثقافة الخاصة» تظل في نطاق الأمنيات الأيديولوجية المتخيّلة، وهي لا تقود إلا إلى تعديلات شكلية لا تطال الجوهر الراسخ الفاعل في اللاشعور.

صورة الطوبى المميِّزة (بكسر الياء وتشديدها) لأيديولوجيات التغيير تتكون انطلاقاً من صورة المجتمع «المجرَّب» (لا «المعاش»)، للقارئ أن يعود إلى تمييزي في مطلع هذا الكرّاس بين «المعايشة» و «التجربة».

الأيديولوجي (مناصراً أو مؤسّساً لأيديولوجيا التغيير) ينطلق من معايشة المجتمع القائم، وعندما يختار منظومة محدّدة جزئية من المركّبات الاجتماعية ليغيّر من تعييناتها (وهذه هي ما أسميه «حقل التعيينات») نتكلم عن تغيّر أيديولوجي أو عن رؤية جديدة للمجتمع (وهي التجربة)، أما التغيير في القيم فهو يتراوح بين إعطاء قيمة سالبة أو موجبة لما كان سابقاً بلا تقييم أي محايداً، وبين تغيير إشارات القيم أو شدّة الشحنة المحبّذة أو المستنكرة لها).

تتميّز أيديولوجيات التغيير عن بعضها في حقول التعيينات الجزئية التي تتكوّن عندما تتقاطع هذه الحقول مع بعضها، وفي حقول التعيينات الجزئية المشتركة هذه تظهر اختلافات واتفاقات أيديولوجيّات التغيير، ومن ذلك مثلاً تناقض الحداثانيين والإسلامانيين في تعيينات كثيرة خاصة بوضع المرأة، واتفاقهم في تعيينات تخص فائدة البحث في العلوم الطبيعية وأهميّة التطور الصناعي والزراعي.

يظهر الاختلاف بين الأيديولوجيات لأوّل نظرة في اللغة، لغة الإسلاماني تختلف عن لغة اليساري وعن لغة القومي السوري وقس على ذلك..ووفقاً «للنظرية» عن العالم التي تحملها أيديولوجيا تغيير معيّنة ثتم انتقاء مواضيع للكلام عنها، وتتعلق هذه المواضيع بالحاضر والماضي، وهي تقيّم في علاقة مع هذه النظرية التي ينبني عليها التصوّر عن المجتمع – الهدف. وقد تنبني أشكال كاملة على هذه النظرية عن الواقع والتاريخ التي ترافقها نسخة خاصة من اللغة لها معجمها وظلاله الدلالية المشحونة بالقيم (أي بما أسميه «التعيينات»).

ينطبق على الأيديولوجيات العربية ما سقته من تقسيم لقطاعات الثقافة العربية فيما سبق من هذا الكتاب: ثمة «ثقافة سائدة» و «ثقافة مسيطرة»، والمشروع الذي جاءت به أيديولوجيات الحداثة إنما هو إعادة هندسة «الثقافة السائدة» وفقاً لنموذج الحداثة الغربي (كما فهمه العرب المعنيون، وهو ما أسمّيه كما يعلم القارئ: «النموذج المترجم»)، وإذا كانت علاقة أيديولوجيات التغيير المستلهمة لنماذج غربية (مترجمة–من المحتمل أني لم أعد بحاجة إلى ذكر هذا التدقيق الجوهري بعد أن صار فيما آمل مألوفاً عند القارئ) مع «الثقافة المسيطرة» بيّنة فإن من المطلوب التدقيق أكثر في طبيعة علاقة الأيديولوجيا الإسلامانية بالثقافتين السائدة والمسيطرة.

من منظور الحداثانيين العرب وامتداداتهم في التيارات الفكرية العربية المتأثرة بالثقافة الغربية ينتمي الإسلامانيون بالكامل إلى « المجتمع التقليدي» فكرياً أو هم بأحسن الأحوال يستعيرون بعض الأشكال «الحديثة» بدون أصالة ويبقون جوهرياً منتمين إلى «الثقافة السائدة» (أي الثقافة الأصلية الحديثة).

إن حجم القواعد الشعبية لهذه التيارات يبدو مؤيداً لهذه النظرة: بينما يقتصر تأييد «أيديولوجيات التغيير الحديثة» في أيامنا هذه (أكتب يوم 26/3/2016) على نخب صغيرة من المجتمع تؤيد جماهير واسعة الإسلامانيين (في العراق وسوريا والأردن ولبنان، يبقى السؤال عن حجم التأييد المتبقي في مصر وتونس والمغرب والسودان. وثمة بحث دقيق يجب أن يعمل في الخليج واليمن). من هنا تبدو العلاقة بين الثقافة السائدة والإسلامانيين قابلة للإثبات إحصائياً (وحتى انتخابياً أحياناً!). كيف نقول إذن إن الإسلامانية هي صيغة محلية للحداثة؟

⑯ التنويرانية ومفهومها للحداثة

غالباً ما تضل التنويرانية العربية الطريق فتعرّف الحداثة تعريفات من نوع: «الحداثة تعني التخلي عن التفكير الغيبي» (وهو الاتجاه الشائع في اللادينية العربية). ولأمر ما اتخذ النموذج الفرنسي المفرط في حساسيته تجاه أي تعبير ديني مثلاً أعلى للعلمانية. قلت سابقاً في مواضع عديدة أن هذه هي المسلّمة الضمنية التي يسير عليها ياسين الحافظ مثلاً. ولو فتحت صفحة «العلمانيين العرب» مثلاً لوجدت الهجمات الشرسة على الدين والممارسات الدينية تقرن بشعارات «التحديث» و «العقلنة» و «التنوير».

من المشاهد أن كثرة من «التنويريين»، خصوصاً في المشرق، كانت ذات يوم في مواقع الفكر الماركسي، ولعل القارئ يعلم أن مصطلحات مثل «الحداثة» و «التنوير» لم تكن متداولة كثيراً عند اليسار العربي قبل ثمانينات القرن العشرين، وقد بدأت تغزو هذا اليسار مع المد الإسلامي الذي انطلق مع انتصار الثورة الإيرانية في آخر السبعينات. حملت الإسلامانية خطاباً شديد العداء لليسار واتهمت الشيوعيين بالإلحاد، ولم يكن هذا (في التفسير الشعبي على الأقل) يعني غير الحكم عليهم بالإعدام أو على الأقل بقمع كل تجمعاتهم السياسية وتفريقها وحظر أي فكر يقترب من اليسار. جزء مهم من التنويرانية المشرقية على الأقل يمكن عدها رد فعل على الصعود الإسلاماني.

دعوات ياسين الحافظ التنويرانية وتأييده لنمط فرنسي متعصب من الحداثة كانت «رائدة» بهذا المعنى، وهذا ما أعطى الحافظ موقعاً متميّزاً خاصاً ضمن التيار القومي الاشتراكي العربي (ويجب القول إنه ظل تياراً محصوراً في حلقة ضيقة من المثقفين ولم ينجح في التحول إلى حركة سياسية حقيقية حتى وفاة الحافظ عام 1978 أي عشية الصعود الإسلاماني وقبل انطلاقه مباشرة).

لم تأت تجربة «الثورة الإسلامية» في إيران بما يهدئ من مخاوف اليسار بل هي على العكس زادت من هذه المخاوف بعد الصدامات العنيفة بين النظام الجديد واليسار الإيراني (ومعه اتجاهات لبرالية أيضاً). أعتقد أن «الصحوة الإسلامية» مثلت بالنسبة لبعض فرق اليسار العربي خطراً وجودياً.

لم يكن اليسار قوة سياسية مهمة لكنه كان قوة ثقافية مهيمنة عبر التحالف الموضوعي مع عبد الناصر ومع بقية «القوميين الاشتراكيين» في الجزائر وبلاد الشام. ولكن «الشيوعية» ظلت على المستوى الشعبي منبوذة، وتعد مرادفة لكلمة لا تطاق في السياق العربي طيلة القرن العشرين وإلى الآن وهي كلمة «الإلحاد»، وتهمة «الشيوعية» (فقد كانت تهمة كانت تطال كل من يتكلم بلغة يسارية، وبسبب هذا الموقف الحاسم (الذي كان طبعاً يفيد الحكومات والقوى الغربية لكن من الخطأ الظن أن هذه الأطراف كانت قادرة على خلق هذا الموقف الشعبي من العدم) فقد ظلت التنظيمات اليسارية على الهامش وإن تكن استفادت ثقافياً من التحالف الموضوعي مع عبد الناصر والأنظمة الاشتراكية القومية الذي ذكرته، وكانت نتيجة العداء المرير للشيوعية أن تحولت الأقليات المتبنية للفكر الماركسي عملياً إلى نوع حديث من الفرق الدينية الصغيرة التي تخشى الأكثرية كما تخشاها تلك الفرق!

⑰ الموقف الحداثي في أيديولوجيات التغيير على تناقضها الظاهر

ثمة «موقف حديث» يميّز كل أيديولوجيات التغيير في عصرنا. «الموقف الحديث» يمتاز عن «الموقف الأصلي» (الذي كنت سأسمّيه «الموقف التقليدي» لو سرت على المصطلحات الشائعة) بأنه يرى أن ما لديه من خبرات موروثة وقواعد جاهزة لم يعد صالحاً وأحياناً لا يحكم عليه من منظور «الصلاحية» بل يحكم عليه أيضاً من منظور معياري يجعل هذا الموروث «متخلفاً» أو «متحجراً» أو حتى «لا إنسانياً» بحسب معجم التعيينات للأيديولوجي المعني). بهذا المعنى يتحمل هذا المملوء بروح الحداثة المسؤولية كاملة ويقفز في الفراغ في عالم جديد ليست له به سابق خبرة.

لا يختلف في ذلك الإسلاماني عن اليساري. كلاهما أعلنا عدم صلاحية «التقليد». يستشهد الإسلاماني بنصوص تنفي العصمة عن الآباء ويستشهد اليساري بنصوصه النظرية التي تنسب الأفكار إلى حقب (أو تشكيلات اجتماعية – اقتصادية) ليقول إننا الآن أمام حقبة ما عادت تلائمها الأفكار والنظم الاجتماعية الموروثة.

يجب بناء عالم جديد يجب ما قبله. هذا العالم الجديد يبدو للإسلامانيين عودة إلى الإسلام الحقيقي الأصلي قبل أن ينحرف عنه المسلمون في زمن ما، ويبدو للاشتراكيين عالماً جديداً فرضته الحتمية التاريخية. وهذا الموقف هو في أساسه موقف الحداثانيين إجمالاً على اختلاف اجتهاداتهم.

يتفق الإسلامانيون والحداثانيون اللادينيون (واليساريون هم اتجاه من اتجاهاتهم) في «الموقف الحداثي» وفي «الرواسب الثقافية» (الآتية من الثقافة السائدة) فمن أين جاء التناقض العدائي بينهم وهل من مستقبل آخر ممكن للعلاقة بين هؤلاء؟

⑱ الإسلامانية والإسلام – المشترك بين الإسلامانية والحداثانية

تكوّنت الأيديولوجيا الإسلامانية الحديثة تكوّناً تدريجيا، وما من ريب أن «الموقف الحديث» الذي وصفته في الفقرة السابقة لم يستجد عند مطلق هذه الأيديولوجيا (ومؤسّسها بالمعنى الدقيق للكلمة) الأستاذ حسن البنا فقد كان موروثاً عن أساتذة مثل الشيخ رشيد رضا وأساتذة للأساتذة مثل الشيخ محمد عبده وأستاذ الجميع و «مطلق النهضة الحديثة للفكر الإسلامي» (إن شئنا استعمال توصيف يصح بمجمله ولكن يطول شرح مفرداته وتعريفها!) وهو الشيخ جمال الدين الأفغاني.

ولكن هؤلاء جميعاً إن كانوا حملوا شعلة الحداثة وقلبوا توازن الثقافة العالِمة الأصلية كما ورثتها مصر عن العهود السابقة للحداثة فهم لم يكونوا «إسلامانيين» مع ذلك بحصر المعنى. تكوّنت الإسلامانية خلال بضعة أعوام مع الأستاذ حسن البنا، ويمكن عد بيانها التأسيسي ذلك الإعلان الذي صدر في منتصف الثلاثينات من القرن العشرين الميلادي للمرة الأولى وقال: «الإسلام دين ودولة». في «رسالة المؤتمر الخامس» يذكر البنا موقف الإخوان من «المطالبة بالحكم» فيقول إن «الإسلام حكم وتنفيذ كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منهما عن الآخر».

الحكومة ركن من أركان الإسلام. لكن مطلب «دولة إسلامية» هو صياغة لاحقة. في هذه الرسالة يرى البنا أن الحكم الدستوري كل أصوله تنطبق على تعاليم الإسلام وهذه الأصول كما يراها تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال وبيان حدود كل سلطة من السلطات.

كما نرى فإن هذه النقلة النوعية في تكوّن الأيديولوجيا الإسلامانية عبّر عنها في البداية بلغة المنظومة الدستورية كما عرفتها مصر في ذلك الوقت. وسيتمّ تشذيبّ هذه الأيديولوجيا في السنوات اللاحقة وبالتحديد في المرحلة الناصرية، ومع التحول القطبي، لإنكار أي سمة مأخوذة من «قوانين البشر» وتقرير مبدأ «الحاكمية» وبعد المواجهة مع القومية الاشتراكية

والماركسية أعلن الإخوان أن الإسلام لديه البديل، أي أنه في وجه «البديل الاشتراكي» ثمة «بديل إسلامي»، وتضمن ذلك أنه كما أن المجتمع القائم في نظر الاشتراكيين ليس بمجتمع اشتراكي فكذلك هو عند «الإسلاميين» ليس بمجتمع إسلامي، وبالتحديد: إن الدولة القائمة ليست «دولة إسلامية». ومن الغريب أن المؤرخين المعاصرين لا يذكرون هذه الواقعة البسيطة التي تقول إن الإخوان في حياة البنا لم يرفعوا شعار «الدولة الإسلامية» ولم يكونوا يرون أن الدولة القائمة ليست دولة إسلامية!

ونتج عن الرؤية القائلة إن الدولة القائمة ليست دولة إسلامية جملة من التصورات الخاصة بالبديل الذي يراد أن يكون شاملاً، فهناك «زي إسلامي» والإخوان اكتفوا بتحديد الجزء الخاص بالنساء منه، وفي الستينات ظهر مفهوم «الحجاب» الحديث ونقيضه «السفور»، بعد أن كان في العصر السابق (منذ دعوة قاسم أمين) يعني بقاء المرأة في البيت بمعزل عن المشاركة في الحياة العامة و»السفور» هو خروجها إلى الحياة العامة)، وهناك «الفن الإسلامي»، و»الكتاب الإسلامي» وحتى «العرس الإسلامي»!

وبهذا تحول الإسلام في مفهوم الإسلامانيين إلى أيديولوجيا تغيير تتنافس مع أيديولوجيات أخرى، وصار المجتمع بهذا موضوعاً «للدعوة الإسلامية» كما هو عند الاشتراكيين مثلاً موضوع «للدعوة الاشتراكية»!

في الأصل كان مصطلح «الإسلام» يتطابق عملياً مع ما سمّيته «الثقافة السائدة»، وكان له معنى كلمة «دين» في اللغة العربية التي تعني «السلوك المعتاد» كما في بيتي المثقب العبدي متكلماً بلسان ناقته تشتكي منه:

تقول وقد درأت لها وضيني..أهذا دينه أبداً وديني؟

أكل الدهر حل وارتحال؟..أما يبقي علي ولا يقيني؟

جاءت الإسلامانية لتضع «الإسلام» بهذا المعنى بين قوسين وتجعله موضوعاً للمساءلة والشك، إذ «دين» المجتمع القائم ما هو إلا «انحراف» و «تشويه» للدين الحقيقي الصحيح.

للتوضيح أقول مثلاً إن الفرنسيين سموا الجزائريين «مسلمين» لكن الإسلامانيين الجزائريين لا يقرون لبني قومهم بأنهم يستحقون هذا الاسم المجيد إلا مع تحفظات كثيرة! إن «الإسلام» عند الإسلامانيين ليس ما هو قائم وممارس بالفعل منذ بضعة عشر قرناً بل هو ما «يجب أن يمارس» وهو ما يجب «إدخاله» في المجتمع وليس «البقاء عليه». هذا «الموقف الحديث» تتشارك به كما قلت أيديولوجيات التغيير العربية كلها، وبهذا يصح فيها أنها تتشارك في روح الحداثة التي تشكل منطلق المناضلين وصائغة خططهم وأسلوب عملهم. أيديولوجيا التغيير لا «تعبّر عن المجتمع» بل تعبر عن «إرادة تحويله».

لكن الفرق واضح بين «برنامج التحويل» الإسلاماني وبرنامج التحويل «الحداثاني» (مثلاً على نمط ياسين الحافظ)، فكيف أزعم أن الروح المحركة متماثلة بين برنامج يتكلم بمعجم الثقافة الأصلية (العالِمة) وآخر يتكلم بمعجم الثقافة الغربية (المترجمة طبعاً)؟

كنت سابقاً قد جرّبت إيضاح العلاقة بين «معجم تعيينات الأيديولوجيا» و «نظريتها». تعيينات أيديولوجيا الأحزاب الشيوعية العربية في الستينات مثلاً مأخوذة من «نظريتها» التي كنت تقرؤها في الكتيّب الذي كان يصدره كل حزب باسم «برنامج الحزب..»وفيه استعراض لمجمل «رؤية الكون» للحزب من جهة (مثلاً: «سمة العصر») ومعها التحوّلات التي يعمل الحزب على إجرائها في الدولة والنظام الاجتماعي.

وفي هذا «البرنامج» يتحدد ما هو سلبي وما هو إيجابي من المركّبات الاجتماعية. نظرية «الماركسية اللينينية» (كما يفهمها حزب شيوعي عربي) تقسم الحركة الاجتماعية إلى نوعين: «إلى الأمام» (وهو «التقدّم») و «إلى الوراء» (وهو «التخلّف») ومنه ينتج التعيينان الكبيران «تقدمي» و «رجعي». كل المركّبات الاجتماعية توضع ضمن هذه النظرية العامة وينظر فيها: أهي تمارس فعلاً لصالح «التقدّم» فنحكم عليها أنها «تقدّمية» أم هي تمارس فعلاً لصالح «التخلّف» فنحكم عليها أنها «رجعية»؟

تنطلق الإسلامانية من نظرية تقول إن الإسلام نظام كامل شامل لكل جوانب الحياة الفردية والجماعية، وإن البشر يطلب منهم الالتزام بهذا النظام ذي المصدر الإلهي فينالوا سعادة الدارين. ولتقييم أي مركّب اجتماعي نسأل: هل هو متطابق مع الشريعة أم لا؟ (المرحلة الإسلامانية الأولى – البنا والهضيبي)، هل هو «إلهي» أم «من صنع البشر»؟ (المرحلة الإسلامانية الثانية – سيّد قطب)، هل هو متفق مع «عقيدة أهل السنة والجماعة» أم هو «كافر مبتدع»؟ (المرحلة الإسلامانية الثالثة – «السلفية الجهادية»).

الفرق الظاهري بين البرنامجين («الإسلامي» و «الشيوعي» بتسمية أهل التيارين الخاصة لتيارهما) كبير، بل المعجم مختلف تماماً كما أن النظرية مختلفة: يعيد الإسلامانيون كل مشاكل المجتمع إلى «عدم تطبيق الإسلام» ويعيدها الشيوعيون إلى عدم الانسجام بين مستوى تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

في التطبيق رأينا مع ذلك توافقات مهمة بين أقسام كبرى من التيارين في مسائل مهمة: الموقف من الاستعمار ومن الصهيونية (وظل الموقف شبه متطابق حتى ظهر عام 1990 شيوعيون مؤيدون للاستعمار في العراق وبعض البلاد الأخرى، ثم ظهر مؤيدون له بعد عام 2011 في صفوف الإسلامانيين أيضاً). وتوافق الطرفان ضد الدكتاتورية في تونس وغيرها. وذكرت مثالين من «المواقف السياسية» كما تدعى عادة، غير أن هذه «المواقف» ما هي إلا علامة على أصل اجتماعي – ثقافي هو مضمون هذا التعبير. ما هو هذا الأصل؟ إنه مشروع بناء الدولة الحديثة على أنقاض الموقف الاجتماعي – الثقافي السابق للحداثة الذي ضربته علاقات العصر الحديث وفكّكته بالقوة القاهرة للحضارة المسيطرة في العالم: الغرب.

⑲ الثقافة السائدة– الثقافة الغربية المترجمة– التعيينات المشتركة

الثقافة السائدة تقدّم للفرد «خريطة نفسية» يتوجّه فيها بين المركّبات الاجتماعية (ومركّبات العالم كما يدركها ابن المجتمع المعني). يؤيّد هذه ويعارض تلك ويقف محايداً تجاه مركّبات أخرى. وتعمل هذه المنظومة من «التعيينات السائدة» عملاً حتمياً على كل من يولد في المجتمع ويتربّى فيه. وحين نرى أفراداً من انتماءات أيديولوجية متناقضة في المجتمع نفسه، فإننا يمكن أن نقدّم تفسيرات مختلفة لهذه الواقعة، لكن علينا أن نرى الرابطة الخفية بين أنظمة التعيينات المتناقضة ظاهرياً لهذه الأيديولوجيات.

وقد نقسم الأيديولوجيات من حيث الشكل اللغوي الذي تعبّر عن نفسها به ومن حيث «المضمون النظري» إلى «أيديولوجيات عابرة للثقافات» و «أيديولوجيات محلية». ينتمي للأولى مثلاً الماركسيون والليبراليون وينتمي للثانية الإسلامانيون، وقد ذكرت في مواضع سابقة ثلاثة أسباب تجعل من هذا التقسيم أمراً تجب معاملته بنقدية وتحفّظ: الأول أن الأفكار الغربية نفسها «تترجَم» وتفهم على أرضية الثقافة الخاصة، الثاني أن كل المنتمين إلى أيديولوجيات التغيير على تنوعها ينطلقون من الأرضية الثقافية نفسها وتفعل «الرواسب الثقافية» فعلها على مفاهيمهم وأنظمة التعيين الجديدة التي تبنوها حين تبنوا أيديولوجيا تغيير معيّنة، الثالث أن الأيديولوجيات التي تبدو من حيث اللغة والنظرية محلية تماماًهي أيضاً نتاج عصر الحداثة والتفاعل مع الثقافة الغربية المترجمة.

لنلخص هذا بالقول إن أيديولوجيات التغيير تمتح من معينين: الثقافة السائدة والثقافة الغربية المترجمة.

يؤول التعيين «العابر للقارات»: «لصالح الطبقة العاملة» إلى تعيين «محلي» أي مستند إلى الرواسب الثقافية، إلى تعيينات الأيديولوجيا السائدة مثل «عادل»، «يحفظ كرامة الفقير»، «يحفظ حق الفقير»، «ضد تكبر الأغنياء»، ويمكن لك أن تضيف أشياء من هذا النوع.

ويمكنك أن ترى هذه الأرضية المشتركة التي لن ينكرها إسلاماني هو نفسه لا يريد التكبر ولا يعادي الفقراء.

حتى هدف مثل «الحرية» التي قد يظن «لبراليونا» و «علمانيونا» أنها لا ينادي بها الإسلامانيون اتضح أنها هتاف لجموع كانت تخرج من المساجد ثم تحولت إلى تأييد اتجاهات مختلفة ضمن الإسلامانية. وكما أن فهم «العلماني» أو «اللبرالي» عندنا للحرية مطبوع برواسبه الثقافية، فهكذا يفهمها أيضاً الإسلاماني الذي لم تكن «الحرية» نظرياً ضمن تعييناته (منذ المرحلة القطبية على الأقل).

وفي زماننا هذا صار من الواجب على «الشغيل الثقافي النهضوي» صياغة جملة من التعيينات المشتركة (بمعنى «النهضة» الذي ذكرته في أماكن سابقة من هذا الكتاب) وعلى أساسها ينبني إجماع مجتمعي يوجّه الأفراد في وجهة واحدة توحد قواهم بحيث تقوي بعضها ولا تسير في عكس اتجاه بعضها!

⑳ سحر الطوبى بين مناصر أيديولوجيا التغيير والجماهير

يختلف «سحر الطوبى» بين المناصر لأيديولوجيا التغيير وبين الجماهير الغفيرة التي لا تحقّق عادة ما تطلبه الأيديولوجيا من مناصريها من حيث التحوّل الشخصي الكامل فلا يصبح الأيديولوجي يرى في الدنيا إلا ما تريد الأيديولوجيا أن يراه، ولا يحب إلا ما تريده أن يحب ولا يكره إلا ما تريده أن يكره، ولا يجد من الأهداف ما يستحق العيش من أجله إلا أهداف الأيديولوجيا المجموعة في تصورها للمجتمع – الهدف (الطوبى).

لا يعرف هذا السحر إلا من جرّبه، ومعظم «أبناء الشعب» يحدث لهم أن يؤيّدوا في مرحلة ما هذا الاتجاه الأيديولوجي أو ذاك، لكنهم لا «ينذرون أنفسهم للمبادئ» وهم غير مستعدين عادة أن يتجاوزوا في إنكار الذات درجة معيّنة في سبيل المبدأ الذي جاءت به أيديولوجيا ما، وحين ترى الجماهير الغفيرة تقبل التضحية فإن هذا يحدث في معارك وجودية تدرك الجماعة أنها بحق مسألة حياة أو موت بالنسبة إليها، وهذه الثوابت الجماعية قد يخطئ «المناصرون» (اختصار لمجموع «مناصري الأيديولوجيا») في فهمها ويظنون أن الناس الذين دخلوا معارك قادوها هم إنما دخلوها انطلاقاً من منطلقاتهم هم.

㉑ سحر الطوبى في العمل المشترك لأيديولوجيات تغيير مختلفة

هل يمكن تصور عمل مشترك لمناصري أيديولوجيات تغيير مختلفة يمتلئ عند كل منهم بسحر الطوبى الخاصة بأيديولوجيته لكن المجتمع الذي ينتج عن العمل المشترك يرضي الجميع؟

لكي لا نظل في مجال مناقشة الممكنات النظرية سأذكر مثالاً واقعياً مثلته تجربة الكفاح الفلسطيني المسلح الذي اندفع اندفاعته القصوى بعد عام 1967 واستمر في تأثيره على جيل عربي كامل (مع أصداء عالمية أيضاً).

في صفوف «الثورة الفلسطينية» التقت مشارب أيديولوجية شتى: قوميون اشتراكيون (والقومية الاشتراكية كانت يومها الأيديولوجيا الأكثر جماهيرية) وإسلامانيون (قلائل، على أن نذكر أن معظم مؤسّسي حركة فتح كان يوماً في جماعة الإخوان المسلمين) وماركسيون (معظمهم ينتمي إلى ما سمّي «اليسار الجديد») علاوة على كثرة من الناس العاديين الذين لم يكونوا ذوي انتماء حقيقي إلى أيديولوجيا تغيير ما وإن كانوا لا يعادون هذه أو تلك ما لم تتناقض مع ثوابت الأيديولوجيا السائدة.

وفي الصراع مع الكيان الصهيوني الاستعماري – الإحلالي كان ثمة توافق عام على الأهداف وعلى المشروع، وسنلاحظ أنه في الحالة الفلسطينية لم يلعب الانقسام السيء بين عبد الناصر ومشروعه القومي –الاشتراكي وبين الإخوان كما تجلى خصوصاً في الستينات والسبعينات أي دور، فقد ظل تنظيم الإخوان في فلسطين على هامش الصراع ولم يدخل بقوة حتى وقت متأخر بعد منتصف الثمانينات في الصراع المسلح مع الصهيونية.

الفصل الرابع:

الفكر، السلوك، الوعي في عصر الكارثة

㉒ انقلابات الطوبى عام 2011

كان الوضع العام في القرن العشرين حتى عام 1975 يفرض على العرب أهدافاً مجمعاً عليها. لم يكد أحد إلا أقليات معزولة يتحدى الإيمان العام بضرورة تحرير فلسطين وبأن العرب أمة واحدة لها هدف أن تتحد في دولة واحدة قوية وبالهدف العام الذي هو التحرر السياسي والاقتصادي من الهيمنة الاستعمارية. لا يعني ذلك طبعا أن العرب كانوا في وفاق داخلي! بل هم تصارعوا بعنف ولكن على أساس هذه الأهداف المشتركة نفسها. كان الواحد منهم يتهم خصمه بخيانة هدف تحرير فلسطين (مثلا التعاون مع الصهيونية) أو بأنه انفصالي أو بأنه عميل للاستعمار إلى آخره..كنت سابقاً أشرت إلى أن هذا الوضع تغير عام 1990، وأما في عام 2011 فقد تغير تغيرا جذريا بحيث يجوز لنا أن نقول إن الطوبيات التي خلفت ذلك العهد تتناقض أحياناً وتختلف دائماً تقريبا مع ما سبقها. وحافظ على الإيمان القديم الكهول الذين تربوا في ظل الأهداف المشتركة القديمة وصاروا يجدون صعوبة في إيجاد لغة مشتركة مع «العرب الجدد»، أي العرب كما أعادت صياغتهم الهبات الشعبية الكبرى عام 2011.

㉓ هدفان جذريان لأيامنا:

البرهان على وحدة الجماعة وعلى وجود هدف مشترك

يبدو وكأن أيامنا هذه تطرح علينا هدفين «جذريين» لا يمكن تصور ما هو أشد جذرية منهما، إذ هما يكمنان في كل جذر وهما في أصل كل هدف ويبنى عليهما أي هدف آخر ولا يمكن تصور وجوده دون وجودهما: البرهان على وجود الجماعة، والبرهان على أن هدفاً يمكن أن يوحّدها وينظّم وجودها في سبيل بلوغه:

في هذه الأيام (وأكتب هذه السطور يوم الثالث عشر من أيار - مايو عام ستة عشر وألفين لميلاد المسيح) تميّع الحدود التي تعرّف الدول ومعها الجماعات!

من غير المعروف الآن (إذا تجاوزنا وثائق الأمم المتحدة) ما هي حدود العراق وما هي حدود سوريا، وطبعاً ما هي حدود فلسطين، ومعها تغيم أيضاً حدود أقاليم مثل اليمن وليبيا والسودان، ولا يعني ذلك أن الأقاليم الأخرى في منجاة من دخول حدودها في غيوم الشك، ولعلها تنتظر فقط لحظة البدء في ضرب ما يوحّد ما اصطلحنا على تسميته «مجتمعات» مثل المجتمع المغربي والمجتمع الجزائري والمجتمع الأردني والمجتمع السعودي.

في المقابل تبدو الأهداف العامة التي كانت موضوع إجماع ضمن هذه الأقاليم في سياق البلاد التي أغلبيتها تنطق بالعربية (وما تبقّى من سكّانها يعرفونها بدرجة معيّنة) وكأنها فقدت كل احترام واعتبار.

㉔ الاستلاب الجماعي ولغته

كانت الفرضية المؤسِّسة لتأملاتي حول الاستلاب التي نشرتها لأول مرة في كتاب «علم نفس الشخصية المستلبة - مبادئ علم التحليل النفسي الطبقي» هي فرضية «الذات الحقيقية» التي لا تعبّر عن نفسها بصورتها الأصلية، بل تعبّر عن نفسها بلغة «الذات المثالية»، وهي الذات كما يجب أن تكون وفقاً لمعايير «المرجع الاستلابي».

وهذا المرجع ليست له صفة القاهر المرفوض، أي الذي يفرض معاييره وأوامره بالقوة مع أن المفروض عليه غير مقتنع بها، بل له صفة القاهر المقبول، والمتماهى به. وعلى العكس تكون الذات الحقيقية في حالة الاستلاب هي المنبوذة وغير المقبولة من صاحبها.

وقد قال الفلاسفة فأكثروا إن الإنسان كائن اجتماعي، ويمكن أن نفترض أن الفرد يسلك «السلوك المتوقع» من الجماعة التي ينتمي إليها، ويقدم نظام الجماعة المعايير التي يسير عليها تلقائيا سلوك أفرادها. بهذا المعنى يمكن لنا أن نقول إن الجماعة كلها تتصرف كذات موحدة لها طرقها في السلوك والتعبير، وبهذا المعنى نتكلم عن « استلاب جماعي» وهو حالة من الوعي الذي يغرس في الجماعة ويجعلها ترى نفسها بعين نقيضها الاجتماعي. يحدث ذلك مثلا حين ترى الجماعة ضحية الاستعمار نفسها على أنها «سكان أصليون» بالمعنى الذي يعنيه الطرف القاهر.

يقدم المستلَب (بفتح اللام الثانية) عن نفسه الصورة التي يفرضها المرجع الاستلابي بوصفها وحدها «الشرعية». يتدانى أمام الأعلى ويتعالى أمام أشقائه ونظرائه في الشريحة المقهورة، يتكلم باللغة «الشرعية» ويهمل اللغة المنبوذة الخارجة على الشرعية، لغة الذات الحقيقية! الاستلاب يفرض لغة مستلبة تلقائية تنتج عن واقعة استبطان المرجع الاستلابي طوعياً بحكم واقع توازن القوى الاجتماعي وواقع هيمنة الأيديولوجيا المسيطرة، ولكن ثمة لغة أخرى غير تلقائية يفرضها المستلِب (بكسر اللام الثانية) على أساسها تقدم للمستلَب (بفتح اللام الثانية) صورة عن نفسه وعن العالم عليه أن ينطق بها وتحدد له بالتالي «خريطته الإدراكية» التي يرى فيها نظام العالم عبر المعجم الخاص، بحقوله الدلالية المحددة وارتباطات ألفاظه أفقياً وعمودياً. لا تقدم صورة ساكنة فقط بل صورة حركية عن الماضي وعن المستقبل المتوقع.

تقدم الصورة – الألفاظ التالية عن العربي مثلا: العربي راعي الشاة عديم الحضارة السلّاب النهّاب الخائن الذي لا يوثق فيه. وإذا ذكرت كلمة «عربي» أو «عروبة»تنهال اللعنات تلقائيا من العرب تحديدا! لا توجد في الصورة الاستلابية الحركية مثلا صورة العربي الكريم، الوفي لكلمته، الحامي لجاره، الآبي للضيم!

يقدم بؤس واقع الاضطهاد «الدليل» على صحة « التصورات الاستلابية ويرسخها بالتعزيز الذاتي.

إنها حلقة مفرغة أو فخ محكم يقع فيه المقهورون، أهو قدر لا منجاة منه؟

㉕ مقاومة الاستلاب بعمل جماعي

تتلخص مقاومة الاستلاب بأنها تغيير عبر السلوك للصورة عن الذات!

تقدم القناعة عن الذات القابعة في أساس ما أسميته «الاستلاب التغلبي» وهي أنها صفرية القوة أساساً لكل رد فعل استلابي على تحديات الواقع. وتحدّي القناعات الاستلابية إن سار على برنامج واع وقاد إلى نجاحات متراكمة ستعزز من الثقة بالذات وتقرّبها من النقطة اللااستلابية.

الكفاح ضد الاستلاب الجماعي عليه أن يكون جماعياً هو الآخر، وكما أن الفرد في سيرورة كفاحه الفردي يمكن أن يكتسب خبرات مقاومة للاستلاب وتنفعه في تفكيك سلاسله النفسية الداخلية فإن الجماعة بعمل جماعي يمكن أن تسير في اتجاه التخلص من وعيها المستَلَب. يتغير التصور الذي يقدمه المرجع الاستلابي عن الذات عبر سلوك جماعي واع تكون الجماعة معززاً له ومانعاً لانتكاسه.

وفي هذا السلوك الجماعي يجري عبر مراكمة وقائع على الأرض (لا مراكمة خطب حماسية) دحض للمقولات الاستلابية الكبرى التي تجعل الجماعة في موقع الدونية المؤبدة بحكم الطبيعة!

㉖ العودة إلى اكتشاف الذات والنظرة الإيجابية إلى التاريخ المعاصر للجماعة

في أساس التخلص من الاستلاب الجماعي يجب أن تتكون على أرض الواقع جماعة فاعلة لها تصور واضح عن ذاتها في تكوينها وفي امتدادها.

البعد الأول تحدد فيه الجماعة بصورة واعية: مم تتكون؟ ما هي الحدود التي تميزها وتفصلها عن غيرها من الجماعات؟

وفي البعد الثاني تحدد فيه الجماعة امتداداتها. ذلك أن كل جماعة تندرج ضمن جماعة أكبر لها الثقافة نفسها، أو لها الاهتمامات الحيوية بعيدة المدى نفسها التي يسمونها « استراتيجية» (كما في انتماء العرب من جهة إلى العالم الإسلامي ومن جهة أخرى إلى قارتي أفريقيا وآسيا ومن جهة ثالثة إلى مجموعة الشعوب الفقيرة الآخذة وضعا مغلوبا في التغالب العالمي).

نحن في زمان التشكيك في الهوية نفسها. ينكر العرب مثلا وجود العرب أي وجود أنفسهم، ثم يزحف الإنكار إلى اللغة فلا يعرف العرب بأية لغة يعبّرون. كثير من النخب الطبقية والثقافية تحب أن تعبّر عن نفسها بلغة غريبة هي لغة المستعمِر القديم والجديد (المرجع الاستلابي العام للثقافة العربية)، أما الأغلبية الشعبية فتلجأ (لأول مرة في التاريخ) إلى تحويل العاميات إلى لغة كتابة غير منظمة، هجينة، ليست لها قواعد إملاء أو قواعد يعرفها مستعمِلوها. تميع الحدود التي تعرّف الجماعة وحتى انتماءات سايكس بيكو القطرية انهارت. كيف تمكن مكافحة الاستلاب التغلبي الجماعي عند جماعة لا تعرف «حدودها الوجودية»، لا تستطيع إجراء «إحصاء معنوي» لنفسها؟

في سيرورة مكافحة الاستلاب التغلبي يعود المستلَب إلى اكتشاف قوى الذات الحقيقية ليستعملها ويحسّن من أدائها. هكذا يجب أن تفعل الجماعة، فعليها أن تنظّم قواها وتحسّن أداءها. هل أهملت الأمة العربية ذلك كلّياً في القرن العشرين ولم تقم بأي خطوة إلى الأحسن من منظور هدف الوصول إلى وضع غير مغلوب في المغالبة العالمية؟ ثمة من يجلد الذات في النقد السوداوي غير الموضوعي للذات وينفي أن يكون العرب أنجزوا شيئاً أبداً. تعزز هذه

الرواية السوداوية تلك العلة التي تعرقل التفحص الشمولي لمكونات الواقع التي أسميها «فرط التسيّس». تعوّد العرب أن ينظروا إلى «الوقائع السياسية» فيرون الهزائم الكبرى: هزيمة 1948 المؤسسة لكل استنزاف للطاقات العربية، هزيمة 1967 ثم احتلال العراق وأخيراً الانهيار الشامل في العراق وسوريا وليبيا واليمن (والصومال).

بهذا لا تجري الجماعة ما أسميته «الإحصاء المعنوي» لمنجزاتها.

في مقابل هذه النواقص السياسية الخطيرة عملت ملايين من العمال والفلاحين والحرفيين والمهندسين والمختصين التقنيين في فروع العلم الطبيعي وفي الميادين الفكرية والفنية على تغيير شامل في مشهد المغلوبية الشاملة الذي ورثه العرب عن الإمبراطورية العثمانية منذ القرن التاسع عشر. ترجم العرب العلوم الطبيعية والتقنية، حسّنوا أداءهم الصناعي والزراعي، نُقِلَت العربية الفصحى نقلة عملاقة (بفعل داخلي وبفعل الترجمة) كان يمكن البناء عليها لتكوين لغة وحدة قابلة لأن تتقنها الجماهير إتقاناً تاماً (كما أنه يطلب منها أن تتقن اللغات الأجنبية إتقاناً تاماً!).

لم يكن كل ما جرى هزيمة أو عبثاً. كانت هناك أحداث كثيرة في عكس المطلوب للنهضة (المجتمع – الهدف) وقد حال السلوك الانحطاطي دون أن تجمّع القوى وتستثمر الجهود النهضوية وتراكم، وكان للمآسي العربية بعد خارجي واضح تحب الجماعات التابعة أو المصابة بالهوس الاكتئابي الثقافي التغاضي عنه.

㉗ الإزالة التدريجية للاستلاب الجماعي عبر مراكمة الإنجازات

المرجع الاستلابي الجماعي يريد أن يرسّخ في الجماعة القناعة بصفرية القوة. لكي ترد هي على الاستلاب لا بد من أن تقر أولاً بهوية مشتركة توحّدها. هذا الإقرار موجود ضمنياً في الغالب حتى عند من ينفيه لفظياً في المساحة السكانية الناطقة باللغة العربية (لغة أصلية أو لغة مشتركة مع اللغة الأصلية في حالة الشعوب الشقيقة المتساكنة مع الأغلبية التي لغتها الوحيدة العربية).

بعد ذلك يجب العمل من القاعدة، في كل مكان وفي أصغر وحدة من وحدات الجماعة على مراكمة إنجازات تبني بالتدريج الأساس المتين للمجتمع – الهدف.

تبدو هذه الدعوة في منتهى اللاواقعية في أيامنا هذه (أكتب في 23/5/2016). يبدي العرب (وأعني بهم الجماعة التي ذكرتها قبل قليل من الناطقين بالعربية لغة أصلية أو مشتركة) كل علامات العجز عن الحياة المشتركة فهم منقسمون على خطوط طائفية ومناطقية وإثتنية، وهذا الانقسام تعزّزه وتوجّج ناره قوى دولية وإقليمية.

يشمل الاستلاب الجماعي كل تنويعات الاستلاب التي كنت في كتابات سابقة وصفتها في حالة الاستلاب الفردي: الاستلاب التغلبي المؤسِّس الذي تكلمت عنه. الاستلاب العنصري (يستبطن العرب فكرة أنهم دونيون إما بطبيعتهم البيولوجية، وقد قال مثقفون عرب ذلك بالفعل في مطلع القرن العشرين مردّدين النظرية العرقية الغربية عن الآريين والساميين، أو بطبيعتهم الثقافية، وهذا هو انعكاس أحدث لفكرة المرجع الاستلابي العام – الغربي عنهم)، الاستلاب الطبقي حيث تشكّل السمات المميّزة العربية صفات «القبح» بينما تشكّل السمات المميّزة للغرب صفات «الجمال»، الاستلاب الأخلاقي حيث يرى العربي أن أفعاله آثمة ما لم يقل المرجع الاستلابي غير ذلك. لقد استبطن الضحايا فكرة أنهم آثمون بحق الجلادينّ وفكرة أنهم آثمون بطبيعتهم. هم من صنعوا ثقافة إرهابية وهم من يهددون بنزوحهم الجماعي الاضطراري للغرب (نزوح السوريين وغيرهم) بتخريب المجتمع الغربي الفاضل.

㉘ العرب في غياب مشروع موحّد

الانتقاص من قدر الذات ورؤية أنها غير مهمة، وهي الظاهرة النفسية التي تسمى عادة «عقدة النقص» سمة جوهرية مميزة للشخصية المستلبة. يحس المستلب بأنه «غير مشروع»،لا يشبه «الآخرين المشروعين». لا يمكن أن يقف تجاههم موقف الند للند. هذا موقف الاستلاب النموذجي.

تدرك القوى المستلبة (بكسر اللام الثانية) ذلك وتعمل على تعزيزه. اشتغل الاستشراق طويلا على إثبات الفرضية العنصرية: لم يبدع العرب لا فلسفة ولا علما ولا حتى أدبا يستحق اسمه! ينكرون أولا على الإسلام الفلسفة والعلم والأدب ثم يقصرون في الخطوة التالية الفلسفة والعلم والأدب على غير العرب من المسلمين! يعملون على إنكار وقوع الأحداث الكبرى المؤسسة لأمة الإسلام ثم يعملون على إقناع العرب بأنهم غير موجودين عبر نبش هويات وهمية لهم.

في غياب القرار الموحد للعرب يتخبطون ويحسون بأنفسهم أنهم كالريشة في مهب الريح. هم كيان هلامي لا قوام له. ليس عندهم لغة ينطقونها، ليس عندهم حدود يقيم فيها «مجتمع عربي»، ليس عندهم مشروع يعملون سوية على تحقيقه. بدلا من المشروع ينساقون لأقوى الغرائز المناقضة لصفة الإنسان ككائن اجتماعي: همهم الأعظم تحطيم بعضهم وقد دفعهم غياب الهدف إلى نسيان التفكير في المستقبل.

㉙ الرد المكافئ والرد غير المكافئ على الاستلاب

الرد على الاستلاب يمكن أن يكون بالخطابات أو أحلام اليقظة. وقد فعل العرب والمسلمون ذلك منذ بداية ما سمي «بعصر النهضة». استعيد ذكر الأمجاد القديمة وعمل الكتّاب على التذكير بفضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية في المجالات كافة، وقد اهتموا بذكر السبق العربي والإسلامي لكل الابتكارات العلمية والفكرية الغربية. بعض هذه المعطيات صحيح طبعاً لكنني أوصّف هذا الرد على وجه الإجمال بأنه «رد غير مكافئ».

الرد يكون مكافئاً إذا استطاع العرب أن يقفوا في زمان واحد على مستوى واحد من الكفاءة في تحقيق الإنجازات التي يتطلبها الزمن المقصود.

يضع زماننا على عاتق البشر مطالب في القوة المادية والمعرفية، ومطالب أخلاقية أيضا. والتكافؤ لا يكون بين زمانين مختلفين! هل العربي الآن يكافئ الغربي في إنتاج العلم والتقنية وفي حل مشكلة الحكم الذي ترضى عنه الأغلبية ويحترم درجة من الحقوق التي اصطلح أهل الغرب على تسميتها «حقوق الإنسان»؟

الفصل الخامس:
مفهوم «المنطق الخاص للجماعة» وأثره الممكن في تكوين الكتلة التاريخية التي تواجه تبدد الجماعة

㉚ مفهوم «المنطق الخاص بالجماعة»

حين نلتزم بالتعبير عن الذات الحقيقية للجماعة (هنا أعني «الجماعة العربية» وتعريفها عندي: هي الكتلة البشرية التي تستعمل اللغة العربية لغة وحيدة أو لغة ثانية تستعملها في التواصل مع الغالبية التي تشاركها في الثقافة والتاريخ والإحساس بوحدة المصير، وعلى هذا تشمل «الجماعة العربية» عندي مثلاً العرب والشعوب الشقيقة التي تعيش معهم مثل الأكراد والأمازيغ والتركمان والشركس وغيرهم) فعلينا أن نسأل:

1- كيف نَعْرِف (بتعبير أدق: «كيف نميّز» أو «نتعرف على») «المنطق الخاص» بالجماعة؟

2- ما العلاقة بين هذا «المنطق الخاص» بالجماعة وبين ما سمّيناه المجتمع – الهدف (منظومة الأهداف التي تفرضها على الجماعة ظروف تاريخية محددة)؟

بمصطلح «المنطق الخاص بالجماعة» أستعمل كلمة «المنطق» بمعنى مزدوج تعبر عنه هذه الكلمة العربية، فهي تعني بآن واحد «القول» و «القواعد التي على أساسها تستنتج الجماعة المعينة ما هو صحيح عندها وما هو خطأ».

كيف نميّز المنطق الخاص بالجماعة من بين كل أنواع المنطق التي تصدر بلغة الجماعة المعنية (وكثيراً ما تدعي تمثيلها والنطق باسمها)؟

يمكن أن نلجأ إلى طريقتين لتلمس «القول» الذي كانت الجماعة ستقوله لو أتيح لذاتها الحقيقية أن تنطق:

الأولى أن نسمع ما تقوله الجماعة بالفعل ثم نجرّب أن نرى الذات الحقيقية وراء هذا القول الذي قالته (أو «أجازته») الذات المثالية (لأجل معرفة المقصود بمفهومي «الذات الحقيقية» و «الذات المثالية» أرجو من القارئ الرجوع إلى ما كتبته في مؤلفي النظري الأول «علم نفس الشخصية المستلبة – مبادئ علم التحليل النفسي الطبقي» وإلى ما كتبته لاحقاً في فقرات سابقة في هذا الكتاب).

أما **الثانية** فهي أن نستخدم معيار استقبال الجماعة لما ينتج من قول ويوضع قيد التداول في الحيّز الثقافي لها، وبهذه الطريقة الثانية سأبدأ لأنها هي الأوضح، حيث أن الجماعة تبدو وكأنها تميل إلى «استهلاك القول» أكثر بكثير من «إنتاجه»!

سأبدأ بمثال يبدو فيما أظن للمثقفين «غير جاد بما فيه الكفاية» وهو مثال استقبال الجموع للمسلسلات التلفزيونية.

نال مسلسل «باب الحارة» السوري ما يشبه الاحتقار الإجماعي من المثقفين ولكنه حاز على شعبية كاسحة عند الجموع. ما الشيء الذي أثار إعجاب الجموع واحتقار المثقفين؟

نحن لا نتوقع من الجماهير أن تشتغل في تحليل ثقافي أو فني عميق للأعمال التلفزيونية (وهو منا يحاول المثقفون أن يتنطحوا للقيام به عادة) ولكنها لكي تعجب بعمل فني ما (مهما كان حكم المثقفين عليه فنياً أو فكرياً) فلا بد أنه يقوم بالعمل الذي يقوم به الحلم وفقاً لأبسط تفسير من تفسيراته في مدرسة التحليل النفسي: عليه أن يطرح همومها الملحة ويحلها في الوقت نفسه حلاً خيالياً (إن هذا لعمري هو ما يعرفه الناس عن الحلم ويستعملونه في اللغة الحديثة دون حاجة لتحليلات فرويد حين يقولون «أحلم بكذا»، أو «هذا ما يمكن أن تراه في أحلامك فقط» أو «لا تحلم أن..»!. يبقى السؤال عما إن كانت الدلالة المجازية للكلمة «حلم» نشأت مع انتشار نظرية فرويد عن الطبيعة النفسية للحلم!).

ما هو أهم ما في مسلسل باب الحارة من أحلام للجماهير؟ سأعد بعض ما يبدو لي أهمها:

1- أن يعيشوا في «حارة»

2- يكون لها «باب»

3- أن يستطيع الناس أن يمارسوا السلوك الكريم العزيز تجاه قوى القهر!

بعد أن هدمت معاول التحديث العلاقات الحميمة السابقة وتغوّل طغيان «الدولة الوطنية» ووجد الإنسان نفسه وحيداً بلا حماية أمامها من الطبيعي أن يحلم بالعيش في «حارة» تسودها علاقات الإلفة السابقة، ويكون لهذه الحارة باب يكفل لها الاستقلال الرمزي عن قوة المتسلّط وأن يستطيع أن يمارس شيئاً جردته منه السلطة في عهد «الدول المستقلة»: الكرامة!

وقد تكون «الكرامة» هي المطلب الأساسي للإنسان في بلادنا من الحياة، وهذا المطلب ينعكس في مطالب أخرى مثل «الستر».

وتعرض «المسلسلات الشامية» كما يسمّونها، وهي المسلسلات التي تعرض صورة خيالية لما يفترض أن العلاقات الاجتماعية في مدينة دمشق كانت عليه في النصف الأول من القرن العشرين وما قبله، هذه القيم واحترامها المثالي في بيئة تخيلية تشكل عملياً أحلام المواطن الذي يتابع هذه المسلسلات بإعجاب.

㉛ المنطق الخاص الأصلي والمنطق الخاص الاستلابي للجماعة

لا بد من أن يقوم البحث بتقديم المزيد من الإيضاحات عن العلاقة بين «الدوافع الاستلابية» و»الدوافع الحقيقية».

في كتابتي الحالية وكتاباتي السابقة جرّبت تقديم أفكار عامة تصلح لأن ترسم الهيكل العام لنظرية في العلاقة بين الذات الحقيقية والذات المستلَبة كما تظهر في التعبير وهي التي اصطلحت على تسميتها بالذات المثالية.

يقدّم المرجع الاستلابي عن العالم صورة يتبناها المستلَبون وطبقاً لها يتحرّكون ويضعون أهدافاً. الدوافع لهذه الحركة هي التي أسميها «الدوافع الاستلابية»، يريد الفقير أن يظهر بمظهر ابن الطبقة الأعلى ويحتقر رفاقه في الوضع الطبقي. يود العربي (والعربية) لو كان أشقر وكانت عيناه زرقاوين (بمعان حقيقية ومجازية: بالتقليد الأعمى والانتقاص من قدر الثقافة المحلية). ثمة «نجاح استلابي» وثمة «إخفاق استلابي». يظهر الأول على شكل أسميته اصطلاحاً «العاطفة» ويظهر الثاني على شكل أسميته «الأزمة الاستلابية».

يقدّم المرجع الاستلابي ما أسميته في الفقرة السابقة «المنطق الخاص» للجماعة ضحية الاستلاب. وهذا «المنطق» هو المقبول لتبرير السلوكيات وتفسيرها. لا يقول الفلسطيني إنه يريد أرضه وأرض أجداده بل يقول إنه «يريد السلام».

لا يجرؤ ريفي أن يدافع عن تقاليد الريف أو حتى لهجتها في المدينة. يفرح الريفي عندما يعترف الناس بتمدّنه ويكتئب عندما يثبتون أنه ما يزال قروياً.

يقول كتابنا المقدّس: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾.

وفي «العهد الجديد» مواضع كثيرة يفضّل فيها المسيح عليه السلام بلا جدال بسطاء الناس والأطفال وحتى بعض النساء الخاطئات على المستكبرين والمرابين والمنافقين من رؤوس الديانة التي كانت على زمانه. لكن هذا «المنطق الخاص» في النصوص المقدّسة للجماعة يعرقَل تداوله واستعماله.

㉜ المنطق الخاص، اللغة، الالتباس

أنا أفترض إذن وجود منطق خاص للجماعة، هو قولها الذي كانت ستقوله لو لم يحرّفه المرجع الاستلابي (أو يكبته). وقد ذكرت سابقاً الملاحظة التي تقول إن المرجع الاستلابي لا ينجح قط في إحلال الذات المثالية محل الذات الحقيقية لو أراد ذلك، وهو من حيث المبدأ لا يحاول أن يغير طبعاً ما هو غير ذي دلالة من مكونات الذات الحقيقية بالنسبة إليه بل يشتغل على تغيير ما هو مهم بالنسبة إلى نظام السيطرة الاجتماعي الذي يكمن وراء واقعة الاستلاب وينشئها وهي بدورها تعززه.

نمط السلوك والتفكير، وينتمي إلى السلوك باصطلاحي هنا اللغة بكل أنظمتها، «اللغة» بحصر المعنى و «اللغات الموازية» الذي أسميه «المنطق الخاص للجماعة» يتعدل ويشذب وتضاف إليه عناصر وتحذف أخرى، أو تتنكّر بأشكال جديدة، وفي كرّاس «من فتى — عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر»، جرّبت أن أقترح طرقاً للتخلص من «المنطق الخاص الاستلابي» للعودة إلى «المنطق الخاص» أي الأصلي للجماعة، أو قل إن شئت: الأصيل.

لا شك أن مفهومي «المنطق الخاص الأصلي» و»المنطق الخاص الاستلابي» مفهومان مجرّدان شأن مفهومي «الذات الحقيقية» و»الذات المثالية»، والتمييز بينهما كما يعلم القراء مسلّمة أساس تبنى عليها مجمل «النظرية العامة للشخصية الاستلابية». طبقاً لأي معايير نحدّد ما هو منتم إلى «الذات الحقيقية» وما هو منتم إلى «الذات المثالية»؟ أعتقد أن هذا التمييز يستند إلى أساس موضوعي قابل للتحقق منه، فالذات الحقيقية هي واقع الشخص والجماعة، والذات المثالية هي الصورة التي تفرضها قوّة متسلطة على الجماعة وتجعلها هي الصورة التي تتخيلها عن نفسها أو تعمل على امتلاكها عبر نبذ الصورة الواقعية الأصلية.

وفي فقرات سابقة استخدمت مفهوم «فرض الالتباس» لوصف التحول الاستلابي في الذات الحقيقية. «الالتباس» يعني إعطاء الدال مدلولاً آخر يسبب سوء الفهم لمن «يفك شفرة الدال» وفقاً للارتباطات التي يألفها بين الدال والمدلول.

حين يفهم الأعرابي ما يقدّم له في مطعم المدينة على أنه ضيافة (أي تقديم الطعام للغريب دون نية أخذ مقابل منه) فالأعرابي يعرف أن تقديم الطعام للغريب لا يكون «بيعاً للطعام». وهو يعرف مفهوم «الضيف» ولا يعرف مفهوم «زبون المطعم». هل في الأمر هنا «التباس» بالمعنى نفسه الذي نقول فيه إن من فهم كلمة «العين» بمعنى «النبع» فقد وقع في التباس؟

ثمة «نوايا» مختلفة يمكن أن تكون الدافع لتقديم الطعام لغريب، لكن هذه النوايا المختلفة قد لا تكون متوقعة كلها عند الشخص نفسه. منها:

1-تقديم الطعام للغريب بنية إطعامه مجاناً إرضاء للضمير أو للأخلاق السائدة في الجماعة التي ترى ذلك واجباً لكل شخص يستحق الاحترام!

2- تقديم الطعام للغريب بنية أخذ مقابل مادي منه (وهذا بيع).

3- تقديم الطعام للغريب من باب مساعدة الجائعين- مثلاً ضحايا المجاعات.

من الضروري أن نلاحظ لا الفارق فقط بين الحالتين الأولى والثانية بل أيضاً الفارق بين الحالتين الأولى والثالثة، إذ يقدم العربي الأصيل الطعام للضيف حتى لو كان الأخير غنياً وقادراً على الحصول على الطعام!

حين تكلمنا عن معنى كلمة «العين» عنينا التصور الذي يقوم في الذهن مرتبطاً بهذه الكلمة، والسياق يحدّد «معنى» الكلمة أي التصور المرتبط بها، ويأتي الالتباس عندما يشترك هذا اللفظ بمعان عديدة (في هذا المثال «العين» هي الذهب وعضو الإبصار ونبع الماء إلخ..). و»تقديم الطعام» لا يقترن بتصور بهذا المعنى فهو ليس دالاً له مدلول بل هو واقعة. لكنه بما هو سلوك مقترن بنيّة فهل تكون النية هي «المدلول» والسلوك هو «الدال»؟

لنعد إلى مثال غالباً ما يستعمل لشرح وجهي العلامة «الدال» و «المدلول» وهو مثال شارات المرور. هل نقول إن «الأخضر» دال مدلوله «السماح بالسير» بالمعنى نفسه الذي نقول فيه إن لفظ «كتاب» دال مدلوله هذا الجنس من الأشياء الذي يتكون من ورق مطبوع مجموع له غلاف إلى آخره..؟ الأخضر لا يقابله تصور لشيء ولكن الألفاظ نفسها

كما نعلم لا تتألف من أسماء فقط بل بعضها صفات وأفعال وأحرف جر، وللحالات الإعرابية نفسها «معنى» يرتبط بها. والأفعال مثلاً فيها ما هو مضارع وما هو ماض وما هو أمر وقد تستعمل للمستقبل، وثمة عبارات لها معنى الإخبار أو الشرط أو التعبير عن انفعال إعجاب أو استنكار إلى آخره..

ومن الممكن القول إن وظيفة «الإخبار» بالذات هي الوظيفة التي تتضمن كل الحالات الأخرى، وبهذا المعنى يكون مدلول أي علامة هو الخبر الذي ينتجه منتج العلامة لمستقبلها فلو قلت «الجو اليوم جميل» فهذا تعبير هدفه (أي النية فيه أو مدلوله) أنه ينقل إلى المتلقي خبراً عن الجو، وقد يرافق ذلك أخبار أخرى مثل أنه يريد أن ينقل للمتلقي الخبر عن سروره بالجو. وعلى هذا تكون إشارة المرور الخضراء مدلولها (هدفها، النية من إضاءتها) إخبار المتلقي أن المرور مسموح به.

وبالعودة إلى مدلول «تقديم الطعام» فهو الخبر «تستطيع أن تأكل»، أو «أرجوك أن تأكل»، أو حتى، وبحسب السياق، «إن لم تأكل فلن تكون مهذباً»!

وفي سياق المطعم يعني تقديم الطعام «كل وستدفع بعد الأكل ثمن الطعام». لكن هذا السياق غير معروف عند الأعرابي كما رأينا، ومن هنا جاء الالتباس، ذلك أن الخبر (النية، الهدف) الذي فهمه هو من تقديم الطعام في المطعم هو «كل بالهناء والشفاء فأنت ضيف وإكرامك واجب»!

وهذه «النية» التي تحولت إلى مدلول للدال تشبه ما يقوله فقيه حين يعد الاستيقاظ للسحور وحده يقوم في مضمونه مقام التلفظ الصريح بنية الصيام. ومدلولها هو الإخبار «نويت أن أصوم هذا اليوم».

والنية متوفرة في كل عمل تواصلي فأنت لا تنتج دالات وتتيحها لاستقبال الآخر عبثاً بل لك نية أن تنقل إليه «خبراً» معيناً، وهذا الخبر هو مدلول للدالة. وحتى سلوكيات الذهانيين يسعى المحللون النفسيون إلى رؤية «معناها» أي النية التي دفعت إليها.

لأقل إذن إن «النية» تنتج مدلول الدال، أكان دالاً لفظياً (كلمة، تعبير) أم غير لفظي منتمياً إلى «اللغات الموازية».

لدينا إذن التسلسل الذي يصف إنتاج المدلول الأخير: نية — دال — مدلول. المدلول كما حاججت قبل قليل يمكن رده دوماً إلى صيغة خبر، وهذا الخبر يمكن أن يكون مباشراً أو غير مباشر عبر الكناية، فالأعرابي إن قيل عنه إنه «جبان الكلب مهزول الفصيل» فهذا خبر غير مباشر مدلوله («معنى معناه» بتعبير عبد القاهر الجرجاني) الخبر التالي: «إنه جواد». وأما الدال فقد رأينا في مثال تقديم الطعلم كيف يكون في «لغة موازية». «المنطق الخاص» لهذه الجماعة المدنية هو نظام من النوايا يعبر عن نفسه بلغة خاصة منبثق من بنية اجتماعية محددة. مثلاً نية الحصول على مال عبر تقديم الطعام في مطعم منبثقة من نمط اجتماعي رأسمالي (لنسمّه بهذا الاسم العام قابلينه دون إجراء التدقيق المفهومي اللازم في سياقات أخرى)، ونية تقديم الطعام عند الأعراب منبثقة من نمط اجتماعي آخر مختلف في طريقة عيش أهله وفي قيمهم، وكثيراً ما تغطي النية لغتها الأصلية بلغة أخرى لأسباب منها «التجمل»، كما يقلد المطعم مثلاً لغة أهل الضيافة الذين يهتمون بضيوفهم لدوافع غير مادية.

أمثلة على دوال من اللغة واللغات الموازية (يعلم القارئ أنني حين أستعمل كلمة «لغة» بدون أن أضيف إليها كلمة أخرى أعني اللغة المعتادة أي اللغة اللفظية).

اختيار كلمات محددة من مترادفات عديدة، اختيار لهجة محددة من لهجات متنوعة مستخدمة في بلد معين، اختيار زي محدد من بدائل مختلفة للأزياء، استعمال قواعد سلوك معينة. كل هذه الدوال تنتج عن نوايا مرتبطة بها لإعطاء مدلول مطلوب (يؤول إلى صيغة محددة لخبر).

㉝ التحديث ومحاولة توحيد المنطق الخاص للجماعات الجزئية

حين تكلمت عن «منطق خاص للجماعة» (وهو المنطق الخاص الأصلي قبل أن يحوّره الاستلاب) كنت أعني نظاماً من قواعد السلوك (المرتبطة بنظام للقيم)، وقد رأينا الآن أني أعد هذه القواعد «لغة شاملة» تحكمها ثلاثية: النوايا – الدالات – المدلولات («الأخبار»).

يدخل ابن الجماعة القروية بمنطقه الخاص ليصبح واحداً من سكان المدينة مع إقرار مسبق (ناتج عن الاستلاب) بدونية جماعته الأصلية وتفوق الجماعة التي سيعيش معها. إن منطقه الخاص نفسه سيبدو له نتاجاً لجماعة دنيا وسبباً لدونية الجماعة أيضاً، وسيعمل على استبدال هذا المنطق الخاص الأصلي «بمنطق أعلى» يتقدم به المرجع الاستلابي.

يشير تبني «المنطق الخاص الأعلى» إلى مسار تحللي للجماعة. لكن الوقائع تدلنا على أن الجماعات لا يكتمل تحللها في بلادنا بل تحافظ على تمايزاتها ضمن بنية واحدة غير متماسكة، يصح أن نقول إنها مأزومة.

في كل كتاباتي السابقة، وعلى أهمية مفهوم «المرجع الاستلابي» المركزية في نظريتي عن علم نفس الشخصية المستلبة لم أبحث في تكوّن هذا المرجع بما هو «هيئة نفسية» (تذكرنا بهيئة التحليل النفسي الفرويدي «الأنا الأعلى»).

هنا أيضاً لن أكرس حيّزاً كبيراً للبحث النظري في هذه المسألة ولكنني سأذكر أن المرجع الاستلابي يتكون بعمل ذاتي تدريجي تحاول فيه الذات إتمام عملية التحول إلى «ذات مثالية». و «المرجع الاستلابي» بما هو هيئة نفسية للذات لا يتطابق أبداً مع المنطق الخاص للقوة الاجتماعية المهيمنة التي يمكن أن نسميها «السلطة» بمعنى خاص.

وفي أغلب كتاباتي السابقة استعملت مصطلح «الثقافة المسيطرة»، وهذه الثقافة تعمل على تحويل الذات الحقيقية للجماعة وتغيير منطقها الخاص، ولكن نتيجة العمل التي كان من المفترض أن تحقق منطق الحداثة الذي هو إزالة الفروق بين الجماعات وتوحيد المنطق الخاص لم تكن ناجحة نجاحاً تاماً مما جعل مجتمعنا يتكون من جماعات متجاورة ومتداخلة لا من جماعة واحدة متجانسة.

㉞ المنطق الخاص المشترك للجماعة منطلقاً للتغيير المنشود

يريد «دفتر المطر»، الجزء الثالث من كراساتي عن الثقافة العربية المعاصرة («من فتى- عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر»، «مدخل إلى الثقافة العربية المعاصرة»، «دفتر المطر») التي عنوانها العام «الثقافة العربية المعاصرة- من الوصف إلى التغيير» أن يساهم في تحديد الأسس اللازمة لتغيير الصورة المأساوية لمجتمع دخلت جماعاته في صراع عنيف عبر وصف طرق لتحويل الصراع إلى تفاهم على برنامج للحياة المشتركة ولمجتمع يسوده التكامل وفق مبدأ «وحدة في التنوع».

منذ كتاباتي في مرحلة «التأصيل الصرف» كما أسميها، وهي تشمل كتاباتي منذ عام 1992 إلى عام 2001، انطلقت من مسلمة تقول بوجود ثقافة سائدة واحدة في الحيز الثقافي الناطق بالعربية لغة مشتركة وهو ما أسميه «الجماعة العربية» ويشمل جماعات إثنية شقيقة لها لغاتها الخاصة إلى جانب العربية. وتتضمن هذه الثقافة السائدة «منطقاً خاصاً للجماعة» مشتركاً بين أفرادها وجماعاتها الجزئية. وعلى هذا المنطق الخاص المشترك بالتحديد أراهن على الشروع في رد فكري وسلوكي شامل على الاختراق الكبير للبنية الاجتماعية التحتية والبنية السياسية الفوقية للجماعة العربية الذي تشهده أيامنا. المنطق الخاص المشترك هو من جهة «اللغة» التي تتفاهم على أساسها الجماعات الجزئية المكوّنة للجماعة الكبرى وهو من جهة أخرى ضمانة «لأصالة» الحلول التي ستأخذ بها الجماعة وتضمن أن التغيير المنشود سيكون نوعاً من «التغيير التأصيلي» الذي يحفظ للجماعة هويتها ويتولى إجراء التغييرات المناسبة بالتوافق مع الإمكانيات التي تقدمها المنظومة الثقافية نفسها وليس بالاصطدام معها أو بمحاولة إجراء تغييرات تجعلها غريبة عن نفسها.

㉟ الوعي المناسب والمنطق الخاص في الكفاح ضد الاستلاب

Formularbeginn

تغطي أيديولوجيات الحروب الأهلية القائمة في بلادنا على وحدة المنطق الخاص للجماعة (منطقها الخاص المشترك)، بل تجعل أفرادها لا يرون أنهم جماعة واحدة لها رؤية أساسية مشتركة للكون وتماثل في نظام القيم بل يرون أنفسهم منتمين إلى جماعات صغرى غير أصلية (هي نتاج عصر الحداثة) لها عدو وجودي متمثل في جماعات صغيرة أخرى ضمن الجماعة الكبرى الشاملة. تنتشر «أيديولوجيات الكراهية» (كما يمكن لنا أن نصفها) في هذه الأيام وهي تشق الجماعة وتجعل من المستحيل عليها أن تتذكر المهام الحقيقية التي تضعها تحديات التموضع في العالم المعاصر أمامها.

لقد بدأت الجزء الأول من هذا الكتاب («من فتى– عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر») بالصفة الجوهرية التي أرى أن على الفاعل النهضوي أن يؤكد على أهمية وجودها في مجتمعنا: «الوعي المناسب»، وهو يرتبط في وجهه العملي «بالسلوك المناسب».

يتضمن «الوعي المناسب» للجماعة استبطاناً لمنطقها الخاص مع تفعيل الجوانب التي تناسب تحول مجتمعنا إلى مجتمع كفء حضارياً للمساهمة الفاعلة في الحضارة العالمية ومنيع ليستطيع الحفاظ على نفسه في وجه التهديدات الوجودية القائمة. ويتضمن ذلك في زمن الحروب الداخلية الطاحنة الذي نشهده الآن (أكتب هذه السطور في السابع والعشرين من تموز/ يوليو عام ألفين وستة عشر ميلادي) إخراج وحدة المنطق الخاص من حالة الاستبطان وجعلها واعية. لا «تدرك» الجماعة وحدتها بل «تحس بها».

لنتذكر ما بدأت به «دفتر المطر» هذا من وصف الفارق بين «المعايشة» و «التجربة». مهمة الفاعل النهضوي (الذي أسميته في الكرّاس الأول «الفتى») تحويل «معايشة الوحدة» إلى «تجربة الوحدة» وهذا لا يتضمن فقط البرهنة النظرية على وحدة المنطق الخاص للجماعة وراء الأشكال الاستلابية التي يتبدى بها، بل يتضمن أيضاً ممارسة الفعل النهضوي المشترك الذي هو السلوك المناسب المنبثق من الوعي المناسب.

إزالة الاستلاب تبدأ، وفقاً لما أفترضه، بعمل منهجي واع لإزالة ما أفترضه أيضاً الاستلاب القابع في أساس كل الاستلابات الأخرى وهو الاستلاب التغلبي. نجاح الاستلاب التغلبي التام يتمثل في استبطان الفرد لصفرية قوته في أي مواجهة أو منافسة. ومن ذلك (بل في أساس ذلك) المواجهة مع الطبيعة.

لا تعني المواجهة بالضرورة الصراع الذي ينتصر فيه طرف على طرف بل تعني إدارة شؤون الحياة بكفاءة والمقدرة على التحكم بالوسائل للوصول إلى الغايات التي يطرحها الموقف الحياتي للفرد أو للجماعة. من البديهي أن هذا يتطلب معلومات نظرية وعملية تنتج عن الممارسة المواظبة المنطلقة من خطة عامة وأهداف واعية.

يتبدى الاستلاب التغلبي في القناعة بعدم الكفاءة وحتمية الإخفاق. يريد العمل المواظب لجماعة واعية وعياً مناسباً بهدف تحقيق «النهضة» (أي المجتمع – الهدف الذي ذكر في الفقرات السابقة من هذا الكتاب) أن يتولى عملية التصفية التدريجية للاستلاب التغلبي مع النجاحات التدريجية في بلوغ الأهداف المرحلية لخطة النهضة.

مع هذه النجاحات تتعاظم الثقة بالنفس وتتغير صورة العالم من صورته الاستلابية: عالم كلي القدرة، غريب كل الغرابة، لا يمكن التحكّم فيه، إلى عالم مفهوم مطواع لغايات الجماعة طالما هي فهمته وتعلمت الوسائل المناسبة لتحقيق أهدافها فيه ومعه.

㊱ الرؤية الفئوية هي رؤية استلابية

صحيح أن المشرق بحكم قوى عالمية وإقليمية فاجرة ينطق الآن بلغة الطوائف، وتبدو لغة «السنة والشيعة» كما لو كانت هي اللغة الأصلية، وكأنها منتمية إلى منطقين خاصين لجماعتين منفصلتين، لكن هذا هو ظاهر الأمور. هو يعبر عن استلاب جماعة واحدة ووصولها (وإلى حد كبير: توصيلها) إلى ذروة الوعي الانحطاطي.

وقد رأى القارئ أني أفهم الاستلاب على أنه جوهرياً تبني وجهة نظر زائفة عن الذات بحيث تعبر الذات الحقيقية عن نفسها بتعبيرات لا تنتمي إلى منطقها الخاص، بل هي تتوافق مع مرجع خارجي معاد هو المرجع الاستلابي.

ينطبق ذلك على المنتمي إلى الجماعة العربية الذي يعد هويته الأصلية هي الهوية الانقسامية العدائية «س» المناقضة لهويات انقسامية أخرى وهذه الهوية كما يراها لا تقبل التعايش والوجود المشترك. الهوية «س» قد تكون «الهوية السنية» أو «الشيعية» أو «العلوية» أو «الكردية» أو «الأمازيغية» أو «المسيحية» إلى آخره..

لماذا نصف هذه الرؤية للذات أنها رؤية استلابية (وأصفها أيضاً بأنها «وعي انحطاطي» وهو الاسم المبسّط لما أسميه أصلاً «الوعي غير المناسب»)؟

يمكن أن أعد مباشرة مشتركات واضحة مع الوعي الاستلابي:

1- إن عدم رؤية الذات الجمعية لنفسها على أنها ذات واحدة بل على أنها منقسمة إلى مجموعة من الذوات المتعادية على خطوط مذهبية ومناطقية وإثنية هو استبطان لرؤية المرجع الاستلابي (الاستعماري القديم والجديد) للذات، والاستلاب ما هو إلا استبطان تصور المرجع الاستلابي عن الذات.

2- تحتوي هذه الرؤية مجمل أبعاد الاستلاب التي عددتها في كتابات سابقة: التعالي على الأخ والشقيق (وهو رد فعل على الاستبطان الاستلابي للشعور بالنقص في القيمة)، البحث عن «عدو سهل» يمكن تحميله المسؤولية عن الحالة المزرية التي نعيش فيها وهو

أخونا وابن وطننا والاستعانة «بالعدو المستحيل» القوي عليه، تبرئة الذات من الذنوب عبر لعب دور «الفرقة الناجية» التي تحارب الفرق الضالة وتريد «إحقاق الحق في الأرض وإزهاق الباطل» وإسقاط الذنوب على الآخرين، أشكال «الاستلاب العنصري» كلها من نزعات معادية لقوميات كاملة وإعلاء من شأن قومية على حساب أخرى.

والرد على هذه النزعات هو نوع من علاج نفسي – سلوكي للذات، وهذا العلاج يتم بعمل جماعي. إذ الجماعة الممتلكة للوعي المناسب يفترض أن تشكل المرجع اللا استلابي لذات حقيقية عادت إلى التطابق مع نفسها.

㊲ الجماعة تكتشف منطقها الخاص المشترك في العمل المشترك

العمل المشترك للجماعة يظهر منطقها الخاص ويظهر أيضا تحويره الاستلابي: «المنطق الخاص الاستلابي»، والتوجه نحو بناء المجتمع – الهدف يظهر للجماعة بصورة ملموسة من خلال ما أسميه «العمل االنهضوي» ما هو عميق ومشترك ويكوّن الهوية الواحدة الذي هو المنطق الخاص الأصلي، وما هو سطحي وطارئ يكوّن التعبير الاستلابي عن كبت المنطق الخاص وتحويره وتحويل اتجاهات دوافعه الأصلية.

تتزايد الثقة بالنفس مع الدخول في العمل ومراكمة الإنجازات وتصحيح الأخطاء وجوانب القصور في الوسائل المستعملة، وعبر مكافحة الدوافع الاستلابية. تتوثق الروابط الاجتماعية ويقل بالتدريج هدر الطاقة الذي كانت تسببه الصراعات الداخلية العبثية التي تهدر في زماننا هذا طاقة الجماعة وتعزز بالتالي مشاعر عدم الثقة بالنفس عندها.

تكتشف الجماعة عبر العمل نماذج تغيير جديدة بعد أن سيطرت في السنوات الماضية نماذج جامدة كثير منها لم تبتكره الجماعة لنفسها بل فرض عليها من الخارج بفعل قوى عالمية وإقليمية معادية تعمل على اجتثاث الإمكانية النهضوية الكامنة ومنع وعي الجماعة من الوصول إلى المنطق العملي الذي يحققها.

㊳ العمل النهضوي الجماعي يقود إلى اختفاء التبخيس للذات

تبخيس الفرد عندنا لنفسه ينعكس في تبخيسه لقدر نظائره، وعندما يدخل الفرد في عمل نهضوي جماعي يعيد اكتشاف قواه المنسية وقوى أشقائه في الجماعة أيضاً. كل المواقف الاستلابية من الشقيق السائدة في أيامنا هذه المنبثقة عن التبخيس الاستلابي لقيمة الذات، ومن أبشعها ما أدعوه «عنصرية الخدم» تختفي في عمل نهضوي ناجح للجماعة. أعني بعنصرية الخدم النظرة التبخيسية التي تنظرها جماعة جزئية إلى جماعة أخرى عندنا، كنظرة بعض اللبنانيين إلى السوريين والفلسطينيين في أيامنا هذه (1/8/2016). تستورد هذه الجماعة الجزئية مجمل النظرة التحقيرية التي خبرتها من نظرة السيد إليها وتطبقها على إخوتها في القهر والاضطهاد، وهذه، كما يعلم القارئ، أوالية تحدثت عنها بتفصيل إلى حد ما في الكتاب النظري التأسيسي «علم نفس الشخصية المستلبة- مبادئ التحليل النفسي الطبقي».

ومن هذه النظرات التبخيسية المهمة «النظرة المالتوسية»، وهي النظرة التي لا تنظر إلى البشر عندنا إلا على أنهم كم طفيلي يستهلك الموارد ويعرقل التنمية.

من المنطقي أن نفترض أن هذه النظرة تتناسب مع مصالح الشرائح الطبقية العليا التي لا تريد الاعتراف بمسؤوليتها عن التردي الاقتصادي والاجتماعي وتريد أن تحمّل الضحايا أنفسهم المسؤولية وتقول إن مجرد وجودهم في الحياة هو سبب ما يعانونه من وضع كارثي!

يمكن الرد على هذه النظرة، لو شئنا الرد، بحالة بلاد أكثف سكاناً وأقل موارد طبيعية تمكنت من تحقيق معدلات تنمية «فلكية» قياساً إلى معدلاتنا، ولكني هنا غير معني بهذا النوع من الردود. ما يهمني هنا ذكره أن الفرد لا يبدو لنفسه أولاً ولغيره ثانياً مجرد عبء إلا إن كان غير فاعل أو «منتج» (بمعنى يجب فهمه بعيداً عن معناه الضيق المستخدم في النظرة الرأسمالية المادية المبتذلة).

في نهضة حقيقية سينظر إلى كثرة العدد على أنها نعمة بعد أن كان ينظر إليها على أنها نقمة. لكن هذا لا يعني الدعوة المعاكسة لإثقال كاهل المرأة بعدد كبير من الأطفال! يمكن الحديث عن جماعة ناهضة كلما كانت الجماعة متحكمة في ظروف حياتها، ومن هذه الظروف عددها! وما هو لدينا الآن بوضوح هو قلة تحكم الأفراد بحجم عائلاتهم، وهو جزء من نمط للعيش يدخل فيه الفرد في نشاط حياتي يتميز بالارتجال ثم بإعادة الارتجال مع ظهور نتائج (مرغوب بها أو غير مرغوب بها) للارتجال الأول!

㊴ في العمل النهضوي تكتشف الجماعة وحدة لغتها الشاملة

خلق أرضية العمل المشترك لجماعة تكتشف من جديد أنها واحدة يجب أن يبدأ بتحديد الهدف. إن المجتمع – الهدف للجماعة عليه أن يلبي حاجاتها الوجودية وأولها الاعتراف بحق الوجود للتنوعات الدينية والإثنية. بعد ذلك ستنخرط الجماعة في كتلتها الفاعلة في عمل مواظب يهدف إلى تغيير تدريجي في حال الجماعة القائم (وسمته الجوهرية أنه «غير كفء») ليتحول إلى حالة الكفاءة المنشودة.

كما قلت تكتشف الجماعة في العمل وحدة منطقها الخاص، ويتبدى ذلك في وحدة «لغتها الشاملة» وأعني بمصطلح «اللغة الشاملة» مجمل الأنظمة التعبيرية التي تستخدمها الجماعة، وهذا المجمل يتألف من «اللغة» بالمعنى الحصري مع «اللغات الموازية».

ألا ترى مثلاً أن المسلمين والمسيحيين عندنا يعملون على أساس اللغة الموسيقية نفسها؟ وحين يبدي الموسيقيون آراء في قطعة موسيقية عربية أو يتبادلون الرأي في إمكانيات التجديد الموسيقي أو يعملون معاً لإنتاج أغنية واحدة (مثلاً واحد يلحّن والثاني يوزّع) فهم ينطلقون مما يعلمونه ويستبطنونه من أنهم جماعة ذات لغة موسيقية واحدة خاصة بها.

⑩④ سمة أيامنا هذه: نقل الحرب الأهلية إلى التاريخ

في أيامنا هذه تنقل الحرب الأهلية إلى التاريخ، يريد المتحاربون إثبات أن خصومنا اليوم كانوا دوماً خصوماً (مع كل الصفات المعتادة في الحملات الدعائية: كانوا دوماً خبثاء، منافقين، متآمرين، خونة..وما شابه ذلك).

ما يدهش المراقب الذي يعرف التاريخ القريب معرفة جيدة (مثلا تاريخ المشرق العربي في القرن العشرين) أن المتصارعين الذين يطلقون تأكيدات تاريخية يبدون وكأنما هم يجهلون هذا التاريخ القريب كل الجهل. حين تتكلم مجموعة من الفلسطينيين مثلاً عن «خيانة الشيعة»، أو تتكلم بلا تفريق عن عداوة اليهود والنصارى، فمن حقك أن تسأل بصفتك عارفاً للتاريخ القريب معرفة جيدة إن كان هؤلاء الفلسطينيون الذين حكموا جماعياً على الشيعة والنصارى نسوا ببساطة الشيعة والنصارى الذين قاتلوا (واستشهدوا) في صفوف الثورة الفلسطينية في الستينات والسبعينات والثمانينات (أي منذ ما لا يزيد عن خمسين عاماً) وكيف يصح أن يطلق على هؤلاء وصف الأعداء والخونة!

وحالة الفلسطيني تستحق بالتحديد الدراسة المتأملة، ولا سيما منهم من يعيشون فيما تبقى من فلسطين أو في بلاد لم تتحارب فيها أنظمة وتنظيمات تنطق باللغة الطائفية.

قد يدلك ذلك على سطوة عاملين: التنظيمات السياسية والإعلام، فالتنظيمات السياسية التي لها اعتبارات تحالفية ومصلحية متجاوزة للحدود يهمها أن تقدّم عن العالم لمناصريها صورة للأعداء والأصدقاء تبرر تحالفاتها، وأما الإعلام فيتضافر مع التنظيم ليجعل الكتلة السكانية الواقعة تحت النفوذ الأيديولوجي للتنظيم (في الحالة الفلسطينية هذه الأيام: فتح وحماس خصوصاً) ترى صورة العالم كما يريدها أن تراها الحلف الإقليمي والدولي الذي يدعمه التنظيم المعني.

ولكن الحقيقة التي تدهشك وقد جئت للموضوع خالي الذهن أن الفلسطينيين هم أساساً «غير معنيين» بالحرب السنية الشيعية، لسببين على الأقل: الأوّل أن لديهم عدواً وجودياً شرساً «يكفيهم» فلا يحتاجون إلى أن يزيدوا عليه عدواً آخر «من غامض علمه»، والثاني أن فلسطين ليس فيها شيعة إن كان الموضوع «قضية سنة وشيعة» حقاً!

لكنك ترى رغم التاريخ والمنطق كيف أن الجماعة العربية في أيامنا تُوجَّه بعكس مصالحها الوجودية، وذكرت الفلسطينيين مثلاً لأنهم يقدمون لك النموذج الذي يريك بوضوح ما بعده وضوح هشاشة الأسباب التي تقدم لتبرير الحرب الأهلية الانتحارية القائمة في الجماعة العربية من العراق إلى سوريا إلى اليمن إلى ليبيا. يمكنك بصورة انتقائية أن «تثبت تاريخياً» ما تريد إن كنت تريد تعبئة المجموعة السكانية التي تريد تعبئتها ضد المجموعة «العدوة». وينفع التاريخ معارضي هذا التوجه الانتحاري لإضعاف هذا المسعى التاريخي الزائف، ولكاتب هذه السطور محاولة لإنشاء مجموعة بحثية اسمها «عينان – عقل وعدالة» هدفها إظهار الأوجه الأخرى من تاريخ الجماعة التي لا تدعم جهود شقها وتحريض كتل سكانية منها ضد كتل سكانية أخرى، وحتى كتابة هذه السطور (الرابع من آب عام 2016) لم تقم المجموعة فعلياً بل ظلت صفحة على «الفيس بوك» قليلة الزوار.

㊶ الظاهرة الانعزالية: فقدان الحس بالمصير الواحد

تبدو قطاعات مهمة من الجماعة العربية في أيامنا هذه (أكتب يوم 7/8/2016) وقد فقدت «الحس بالمصير الواحد». ثمة انكفاء على الذات في ظاهر المنطق السياسي المتداول بين الأفراد (راجع مثلاً كتابات الناس العاديين في الفيس بوك من السوريين مثلاً).

كانت الأنظمة قد بدأت بضرب ما كان سائداً منذ الخمسينات حتى منتصف السبعينات من القرن العشرين الميلادي من شعور «بوحدة المصير»، وبأن ما يجري في الأقطار العربية الأخرى يهمنا أهمية مباشرة. بدأ السادات بعد الصلح في شتم العرب لأنهم عارضوه، ظهرت الانعزالية اللبنانية بمقولاتها المعادية للانتماء العربي (والإسلامي) للبنان، وبعد مسيرة الصلح الأردنية التي تناقضت تناقضاً بيناً مع استمرار التطاول الصهيوني على ما تبقى من أرض وبشر في فلسطين رفع في الأردن شعار «الأردن أولاً»، وتبعته الحريرية في لبنان التي نجحت في جذب الجماعة السنية إلى خيار متناقض مع تاريخها القريب حين روّجت لأيديولوجيا جديدة قريبة من أيديولوجيا الكتائب الانعزالية في الحرب الأهلية ورفعت شعار «لبنان أولاً».

⑫ حول استمرارية الأهداف الكبرى للجماعة

إن كنت آخذ مسلمةً اتحاد المنطق الخاص للجماعة رغم عدم وحدته الظاهرة، فإنني أيضاً آخذ مسلمة اتحاد المنطق الخاص للجماعة في العصر الحديث رغم اختلافاته الظاهرة عبر تغيرات هيمنة المنظومة الأيديولوجية، وقد شهدنا انتقالاً مهماً في آخر النصف الثاني من القرن العشرين من الأيديولوجيا القومية — الاشتراكية إلى الأيديولوجيا الإسلامانية. ومن المحتمل أن يشهد العقد المقبل الانتقال من هذه الأخيرة (الإسلامانية) إلى أيديولوجيا ثالثة.

عندما حافظ الأفراد في بلادنا على تصوّرهم للأهداف الكبرى للمجتمع فإن انتقالاتهم بين الأيديولوجيات ظلت مفهومة. صحيح أن ماركسياً – ماوياً فلسطينياً (من عائلة مسيحية) سيبدو غريباً حين يصبح إسلامانياً (يخطر على البال طبعاً المناضل منير شفيق ومجموعته في فتح التي انتقلت من موقع اليسار المتأثر بالماوية إلى مواقع الإسلامانية متأثرين بانتصار الثورة الإيرانية عام 1979 التي رفعت الشعار المعادي للصهيونية والهيمنة الأمريكية وهو ما بدا لهم استمراراً للنضال في سبيل الأهداف نفسها مع ميزات أفضل للأيديولوجيا التي يتم تحتها هذا النضال حيث أصبحت فيما يرون أقرب إلى الشعب) ومن الخطأ هنا الحديث عن «براغماتية» إذ من طبيعة المناصر الأيديولوجي أنه يؤمن بالصحة المطلقة للرؤية العامة ذات الطابع العقدي لأيديولوجيته (الماركسيون كان عندهم عقيدة مثلهم مثل الإسلامانيين).

لكن هذه الإسلامانية التي احتفظت بأهداف مرحلة النضال ضد الاستعمار لم تستمر في الوجود. ومع عام 2011 رأينا إسلامانيين يطلبون التدخل العسكري الغربي ضد أنظمتهم. وللأسباب النوعية الخاصة بالمسألة الفلسطينية لم يكن بإمكان الإسلامانيين ولا غيرهم من الفلسطينيين أن يطلبوا التدخل العسكري الغربي ضد الكيان الصهيوني، بل لا يخطر لهم ذلك على بال أصلاً، لكن هذا لم يمنع الاتجاه الإخواني الفلسطيني هو والاتجاه السلفي (وهذان يؤلفان الأغلبية الراجحة بين الفلسطينيين) أن يؤيدوا إخوانهم في الفكر والتنظيم من العرب، ويتحولوا حتى إلى الكلام بلغة „السنة والشيعة» التي هي مجتلبة إلى الساحة الفلسطينية لأسباب تنظيمية ودعائية، أي لم تنبثق من الداخل، وهذا بحكم طبيعة المجتمع

والصراع السياسي التاريخي مع التحدي الصهيوني. ولم يقم الإسلامانيون الفلسطينيون من هذين الاتجاهين بتفكير طويل في الآثار المحتملة على القضية الفلسطينية لتحالف إخوانهم في الفكر هذا مع الإدارة الأمريكية السند الأساس في العالم لعدوهم الوجودي الصهيوني.

㊸ تغير تصوّر الجماعة لهويتها – التقصير في الموقف الفلسطيني

تتكلم الكتابات الغربية عن «سرديات» تؤسس لوحدة الجماعة وتعطيها الشعور بوحدة المصير، وتتعلق عادة بالتاريخ فثمة «رواية رسمية» تحرص الدولة القومية بما هي الناطقة باسم الجماعة على صياغتها وتعريفها للأجيال عبر المؤسسات التعليمية والقنوات الإعلامية المختلفة. تعرّف هذه الرواية بنشوء الجماعة والأعداء الذين واجهتهم وأهداف الجماعة التي يجب أن تنصب جهودها كلها في اتجاه تحقيقها.

ومن المفيد جداً إجراء بحث في تطوّر هذه السردية في بلادنا، سنجد طبعاً نسخاً محلية فيها اختلافات بين الأقطار فالسردية الشامية والعراقية تختلف عن تلك الخليجية، وللسردية المصرية وسردية المغرب الكبير والسودان خصائص تميّز كلاً منها.

الملاحظ في بلادنا أن الجماعة (وبهذا المصطلح أميّز مجموع السكان الذي يقابل السلطة ويكون موضوعاً لإدارتها والتحكم بها) غيّرت ظاهرياً في القرن العشرين العنصر الذي تنبني عليه كل السردية. هذا العنصر هو هويّة الجماعة: انتقلت من سيطرة الفكرة العربية إلى سيطرة التعريف الإسلاماني للجماعة. من «نحن العرب» إلى «نحن المسلمين» لكنها عبر القرن العشرين كله لم تعرّف نفسها (باستثناء أقلية معزولة في لبنان تحديداً) على أساس التناقض الداخلي مع جماعة جزئية في الداخل. هذه الحالة ظهرت مع زلزال عام 2011 حيث بدا الموقف وكأن الجماعات الجزئية ما عادت مستعدة للعيش معاً. ليس بقليل الأهمية الدور الخارجي في هذه السيرورة التي توحي بميول انتحارية للجماعة. ثمة قوى دولية وإقليمية عملت بكل ما لديها من وسائل سياسية وعسكرية ومالية لتأجيج الصراعات الداخلية

مستفيدة من العداء الذي تكنه الجموع للمجموعات المتحكّمة في السلطات والتي تدير الشؤون العامة بفقدان شبه تام لروح المسؤولية وبتمركز أناني حول المصالح الفئوية وبانعدام الرغبة في توسيع دائرة اتخاذ القرار في الشؤون الداخلية والخارجية.

تعلن جموع كبيرة كفرها بوجود هوية تجمع الجماعات الجزئية التي طالما كوّنت تصوّرها للجماعة. تعلن في غضب أن ذلك المعدود شقيقاً حتى الآن هو العدو الألد الذي يجوز حتى الاستعانة بالأعداء الوجوديين للجماعة لأجل تحطيمه أو استبعاد خطره.

ألا يمكن أن تظهر وحدة الجماعة إلا «بدافع سلبي» يتمثل في وجود عدو خارجي مشترك؟ هل ودّعت الجماعة العربية عهد الشعور بوحدتها مع انتهاء عصر «حركات التحرر الوطنية» وانتهاء الشعور بالخطر الاستعماري؟

لا بد أن نذكّر أولاً بالاستثناء الفلسطيني. في فلسطين لا يزال عصر الاستعمار ماثلاً بأسوأ أشكاله منذ الغزو الغربي «للعالم الجديد». والفلسطينيون بما هم جماعة جزئية من الجماعة العربية ليس بإمكانهم أن يهملوا هذا الخطر الوجودي الذي ابتلع أكثر من ثمانية وثمانين بالمائة من بلدهم وهو سائر في ابتلاع ما تبقى وطرد الذين بقوا من العرب من ديارهم.

لكنّ الفلسطينيين أيضاً غير منيعين ضد وسائل الإعلام الجبارة وضد مصالح التنظيمات الفئوية التي لا تتردد في قيادتهم لصالح أطراف إقليمية حتى لو كانت هذه المصالح متناقضة مع مصلحة الكفاح الفلسطيني في سبيل الوجود.

وبدلاً من أن تشكل فلسطين النقطة التي تتوحد الجماعة العربية حولها بحكم مركزية موقعها في المشروعين: مشروع النهضة العربي والمشروع المعادي لتحطيم مقوّمات أي نهضة (والكيان الصهيوني المزروع يقوم بهذه الوظيفة التاريخية) نراها تدخل في الصراعات الداخلية للجماعة العربية بلا هدى ولا خطة ولا رؤية واضحة للقوى المتصارعة. يبدو التوجه الفلسطيني القديم التقليدي الذي استمر طيلة عصر حركات التحرر الوطنية الذي يقول بدعم القوى

الشعبية العربية التي لديها برامج توحيدية ونهضوية ساعية للاستقلال والانفكاك من التبعية للخارج وقد وضع على الرف لصالح مشاركة فلسطينية غير مفهومة في حروب داخلية إثنية ومذهبية تنطق بلغة لا يمكن للمنطق الخاص للجماعة الجزئية الفلسطينية أن يساعدها في فهم استعمالها استعمالاً أصيلاً!

وبدلاً من أن تكون القوى الحية في الجماعة الفلسطينية طليعة لقوى النهضة العربية التي تسعى لحل المهمة المزدوجة: التخلص من السلطات الفاسدة والفئوية التي قسّمت الناس في أقطارها على خطوط مذهبية ومناطقية، ودعم القوى التوحيدية السائرة على برنامج يقود إلى النهضة وإنهاء التبعية للخارج، رأينا الجماعة الفلسطينية في عجز تام عن أي فعل (كانت تكفله على الأقل نسبتها العددية لو كان هناك قوى حية تربطها وتوحّد جهودها).

لم يفعل الفلسطينيون في واحدة من أهم دول الطوق إلا واحداً من أمرين: المشاركة الذيلية في الحرب الداخلية أو تحقيق الهدف الصهيوني الغالي في تشتيت فلسطينيي المنفى (أغلبية الفلسطينيين) بعيداً عن الحدود إلى أقطار الأرض التي تفصلها عن فلسطين ألوف الكيلومترات.

④ في الموقف الراهن للجماعة العربية عام 2018

ينطرح سؤالان: أولاً: هل ما يجري هو شيء مبشّر (كما في التوصيف المترجم عن اللغات الغربية ,,الربيع» - كانوا لأول مرة فيما أظن تكلموا عن «ربيع براغ» عام 1968) أم هو كارثة لا أكثر؟ ثانياً: هل من دور للفكر يرجى في تغيير الواقع عموماً، وفي تغيير هذا الواقع الملموس خصوصاً؟

عن السؤال الأول: من العبث ترك توصيف الواقع للتقديرات والأحكام القيمية والرغبات. والطريقة التي أفضّلها دوماً لأغراض بحثنا عن طريق للنهضة (السعي إلى تحويل مجتمعنا إلى مجتمع – هدف تكلمت عن مواصفاته المنشودة سابقاً) هو السؤال عن تأثير ما يجري على هذا الهدف. لأجل الإجابة من الضروري أن نبحث في السؤال: هل كانت أنظمتنا قابلة لإصلاح آمن تدريجي يحفظ وحدة الشعب والقطر ويحافظ على الحد الأدنى من البنى التحتية الذي كان موجوداً أم لا؟

بعد هذا علينا أن نبحث في السؤال: هل الكارثة الموجودة في سوريا والعراق (وليبيا واليمن وإلى حد أقل مصر أيضا) يمكن الخروج منها بسلام إلى وضع يكفل إيقاف هذه البلاد على قدميها للبدء في تغيير مناسب نهضوي الطابع؟

السؤال عن إمكانيات الإصلاح الآمن إن كانت قبل الكارثة موجودة لم يعد عملياً طبعاً، وقد ينفع قليلاً، إن نفع، في حالة بلاد لم تدخل في هذه الدورة الانتحارية بعد (مثل الجزائر التي هي مثل كل البلاد العربية غير الخليجية ليست مع ذلك مع الأسف في أحسن حال).
لدينا الآن العناصر السلبية التالية من منظور هدف النهضة:

1- فقدان الشعور بالمصير المشترك، والأحقاد الكبيرة بين أعداء الأنظمة والقاعدة الاجتماعية المؤيدة لها.

2- فقدان المجتمع للهيمنة على القرار

3- فقدان البرنامج والخطة الواضحة وانحصار «الأهداف» في النزوع الغريزي للانتقام.

㊺ عن دور الفكر في تغيير الواقع– الرواسب الثقافية عند التغييريين العرب

هل من دور للفكر يرجى في تغيير هذا الواقع؟ في هذا «المدخل إلى الثقافة العربية المعاصرة» لم أتناول هذه المسألة، وهي جديرة ببعض الملاحظات. لم أتناولها لأن الحديث كان غالباً عن أدوات نظرية يمكن أن تنفع الذي يريد كتابة تاريخ تحليلي لهذه الثقافة. من الممكن لغرض تسهيل البحث النظري انتقاء أمثلة محددة ملموسة من أعمال فكرية كانت ذات صدى كبير عندنا لنرى إن كانت هذه الأعمال ذات أثر في الواقع، أو على نحو أكثر تحديداً: كيف تؤثر هذه الأعمال في الواقع إن كانت تؤثر. كتبت دراسات كثيرة عن أعمال قاسم أمين، ولا تزال هذه الأعمال تنال الثناء العاطر عند «التنويريين» والهجاء المرير عند الإسلامانيين تحديدا.

ولكن الأعمال التي لا تزال تنتظر الكتابة في حدود علمي هي عن حقيقة الدور الواقعي الملموس الذي لعبته كتابات قاسم أمين في إنجاز الهدف الذي كان يريده: «تحرير المرأة» أو تحويلها إلى «مرأة جديدة»! في بعض الكتابات ضد قاسم أمين تحس أن الكتاب الناقمين عليه يظنون أنه بالفعل مسؤول عن بعض الظواهر الاجتماعية التي لا تعجبهم والتي تبدو كأن لها علاقة بفكرة «تحرير المرأة» كما عرضها هو في كتبه. ولو قرأت لكاتب لديه بعض الاحتياط في الحكم هو الأستاذ محمد قطب (انظر: «واقعنا المعاصر»)، ستجد أن قاسم أمين عنده سار على مخطط المبشرين الذين يريدون هدم الإسلام، على أنه لا يوضح لنا إن كان التغيير الذي حصل في حال المرأة في العصر الحديث بعد عهد قاسم أمين كان متأثراً إلى حد معين بأفكاره أم لم يتأثر. لكنه يقول إن دعوة قاسم أمين لم تقابل بالاستنكار البات الذي قوبلت به قبل نصف قرن دعوة رفاعة الطهطاوي والسبب أن «الغزو الفكري المستمر» لمدة نصف قرن كان فعل فعله فلم توأد الدعوة في مهدها كما وئدت الدعوة الأخرى من قبل! لكن قاسم أمين نفسه في كتاب «تحرير المرأة» لا يدعي أنه يجيء إلى ساحة مظلمة يريد أن يكون أول من يشعل فيها شمعة بل هو يتكلم عن «السنين الأخيرة التي خفّت فيها نوعاً سلطة الرجل على المرأة تبعا لتقدم الفكر في الرجال، واعتدال السلطة الحاكمة عليهم».

كانت ثمة عملية تغير اجتماعي نشطة تصيب قلب العلاقات الاجتماعية التي وصلت إليها مصر في آخر العصر العثماني، ومع هذه المتغيرات كان هناك تقدم في موجة إخراج النساء المدنيات من وضع «الحجاب» (لننتبه إلى أن «الحجاب» بالمعنى الذي يستخدمه الإسلامانيون الآن المقتصر على طريقة غطاء الرأس مفهوم لم ينشأ قبل الستينات أو حتى السبعينات من القرن العشرين الميلادي وأن قاسم أمين حين يتكلم عن الحجاب يعني به مجمل الوضع الذي تحتجب فيه المرأة في بيتها وتعزل عن الحياة العامة، ويشغل النقاب الذي تضعه على وجهها عند الخروج، وفي عصره عرف غطاء جزء من الوجه بالاسم التركي «يشمك»، جزءاً مكملاً من «الحجاب» بمعناه الشامل الذي هو عزل المرأة عن المشاركة في الشؤون الاجتماعية).

تنظيرات قاسم أمين «لتحرير المرأة» لاقت لعن وشتائم كثرة من معاصريه ولا يزال يتلقى اللعن من إسلامانيين كثر (الاستثناء الذي يشكله أخونا محمد عمارة الذي تولى إخراج أعماله الكاملة وتقديمها لا أفهمه إلا بناء على «الرواسب الثقافية» التي قد نرد إليها اعتداله في الموقف من قاسم أمين، ذلك أن محمد عمارة نشأ في عصر المد القومي — الاشتراكي وكان جزءاً من ذلك التيار بخلاف محمد قطب مثلاً الذي كان منذ البداية مع الإخوان ضد عبد الناصر وتياره).

ولكن وضع المرأة تغير أحب المصريون وبقية أشقائهم ذلك أم لا فماذا كانت علاقة هذا التغير بكتابات قاسم أمين؟

يوحي نص محمد قطب الذي استشهدت به أنه يرد كل تغيرات وضع المرأة وعدم «الاستنكار البات» لأطروحة قاسم أمين إلى «الغزو الفكري المستمر». لن أتكلم الآن عن مفهوم «الغزو الفكري» ولكني يهمني أن أسأل عن دور «الفكر» في هذا التغيّر أياً كان نوعه، أكان فكراً نشأ من داخل الجماعة أم هي «غُزِيَتْ به».

ثمة حقيقة واقعة معروفة هي أن المرأة المدنية خرجت من حالة «الحجاب» الذي كان مضروباً على الشريحة العليا والمتوسطة من الجماعة المدنية، فالتحقت بذلك بنساء الشريحة

الدنيا في المدن وبالنساء الريفيات– وفي كتاب «تحرير المرأة» يقول قاسم أمين في عدة مواضع إن الريفيات وفقيرات المدن اللواتي يواجهن صعوبات الحياة واكتساب الرزق مثل الرجال يتفوقن في خبراتهن الحياتية الأساسية. ولا بأس خلافاً لعادتي في هذا الكتاب أن أستشهد بفقرة قصيرة من كتاب «تحرير المرأة» كما نشرته مؤسسة هنداوي — القاهرة –2012 ، ص 49- 50: «وإذا أراد القارئ أن يتبيّن صحة ما أسلفته من مضار الحجاب على وجه لا يبقى للريب معه مجال فما عليه إلا أن يقارن بين امرأة من أهله تعلّمت، وبين أخرى من أهل القرى أو من المتجرات في المدن لم يسبق لها تعليم، فإنه يجد الأولى تحسن القراءة والكتابة، وتتكلم بلغة أجنبية، وتلعب البيانو ولكنها جاهلة بأطوار الحياة بحيث لو استقلت بنفسها لعجزت عن تدبير أمرها وتقويم حياتها، وأن الثانية مع جهلها قد أحرزت معارف كثيرة اكتسبتها من المعاملات والاختبار وممارسة الأعمال والدعاوى والحوادث التي مرّت عليها، وأن كل ذلك قد أفادها اختباراً عظيماً، فإذا تعاملتا غلبت الثانية الأولى».

اختلف وضع المرأة فهل كان لفكر قاسم أمين، أو «الغزو الفكري» دور في ذلك، وإن كان ثمة دور فما هو؟

إن كنا رأينا تغيراً في وضع المرأة في جملة الأقطار المجاورة لمصر والتي كانت المرأة فيها تلتزم بتقاليد متماثلة إلى حجم كاف لجعل المقارنة جائزة، كان علينا إن لم ننف كل دور لفكر قاسم أمين (الذي لم يكن معروفاً حتى في مصر إلا عند شريحة ضيّقة من المتعلّمين) فإن علينا أن نقول إن فكر قاسم أمين كان جزءاً من تغيّر فكري عام تساوق (أو توازى) مع تغيّر اجتماعي حثيث على الأرض.

لم يخلق قاسم أمين، ولا أي كاتب آخر هذا التغيّر الاجتماعي ولكنه تساوق معه، أو سبقه قليلاً بحدس صائب بمسار التغيّر. كان قاسم أمين يتوقع ما ستراه الجماعة صواباً، حتى لو لعنته هو (من قال إن الإسلامانيين الذين يلعنونه لم يسيروا في المرأة سيرته! هو في النهاية لم ير مثلاً أعلى لوضع المرأة يزيد على ما آل إليه حالها بالفعل في العقود القليلة التي تلت وفاته عام 1908).

في كتاب «المرأة الجديدة» سترى الأوهام التي حملها عن الغرب أهل «العصر اللبرالي» وفقاً لتعبير ألبرت حوراني في كتابه الشهير عن »الفكر العربي في العصر اللبرالي» (وقد شاؤوا أن يترجموا التوصيف في عنوان الكتاب المترجم «بعصر النهضة»)، أسطورة المعجزة اليونانية والديمقراطية اليونانية وعلاقة اليونان المزعومة بأوروبا الغربية (وهذه كلها أساطير سلّطت عليها كتابات نقدية الضوء بعد عصره) نجدها في كتابه، ونجد الوهم العلموي أن حال المرأة في الغرب رضي عنها الأوروبيون بعد دراسة علمية مثلها مثل دراستهم للميكروبات مستعملين الميكروسكوبات واتفقوا أن عدم حجاب المرأة هو سر تقدم الغرب واتفقوا أيضاً أن حجاب النساء هو سبب انحطاط الشرق!

كل هذه المقولات، بروحها الاستلابية العامة، تندرج ضمن مكوّنات «الثقافة المسيطرة»، لكن في كتابات قاسم أمين وتوجّهه وجهاً آخر لا ينسب إلى الذات المثالية بل هو من رواسب الثقافة السائدة المهمة، ومن تجليات الضمير الأصيل للذات الحقيقية الذي يبحث باستعمال المنطق الخاص للجماعة عن طرق للتغيير التأصيلي، لإزالة جوانب الجور واللاعدل وما هو غير مناسب في الوعي والسلوك للأهداف الوجودية للجماعة ولإحلال بدائل مناسبة مكانها. وهذا هو التوجه السائد لكتاب «تحرير المرأة»، وهو وجه كامن في كتاب «المرأة الجديدة» تغطي عليه أحياناً اللغة الاستلابية التي ساهمت في تأجيج السخط على الكاتب، وإن كان جزء من هذا السخط جاء من شرائح اجتماعية ذات وعي غير مناسب، ولم تكن تدرك لا الاتجاه المحتوم للتغيّر الاجتماعي ولا مهمات الشغيل الثقافي النهضوي الذي كان من واجبه أن يدعم هذا التغيّر التأصيلي ويكافح الأشكال الاستلابية الهدامة فيه، ولو شئت أن أستعير تعبيراً لمالك بن نبي فسأصوغ ذلك بالقول إن واجب هذا الشغيل الثقافي النهضوي كان أن يغيّر «الأفكار الميتة» بأفكار حية (هي أفكار ما سميته «الوعي المناسب» الذي ينعكس في شكل ,,سلوك مناسب» ويكافح في الوقت نفسه «الأفكار المميتة» أي الأفكار الاستلابية التي تنعكس في سلوكيات انحلالية هدامة).

اهتدى قاسم أمين بضمير يقظ لا ينسب إلى الاستلاب حين رأى الجور في إساءة معاملة المرأة والإصرار على عدم تعليمها، والتعسف في الطلاق وفي تعدد الزوجات، والظلم الذي ينال المرأة غير العاملة إن طلقها زوجها وعجزت عن إعالة نفسها، وحين رأى الآثار السلبية على الأطفال حين تربيهم أم جاهلة، وكان الاعتراض عليه في هذه النقاط نتيجة إما لتعصب فارغ وعدم تبصّر أو لفقدان الضمير الأخلاقي الذي نشاهده كثيراً حتى الآن عند بعض رجال بلادنا حين يتعلق الأمر بالنساء!

والخلط بين الوجه الاستلابي لبعض كتاباته والوجه الأصيل، وإثارة الكراهية له وتوريثها للأجيال (في الوسط الاجتماعي الثقافي الإسلاماني بالتحديد) هو من تجليات ما أسميه «الحرب الأهلية الثقافية» التي على الشغيل الثقافي النهضوي والفاعل النهضوي الذي أسميه بالفتى أن يعمل على إنهائها.

ما يقال عن قاسم أمين يقال عن معظم المؤسسين والفاعلين في التيارات الفكرية العربية في عصرنا. ثمة رواسب ثقافية فاعلة من المنطق الخاص للجماعة (الأصلي) تتخفى وراء مظاهر وطرق تعبير مأخوذة من المنطق الاستلابي. من عدم الذكاء أن تظن أن أربع سنين قضاها طه حسين في فرنسا ستمحو حقا المنطق الأهلي المنغرس عميقا في إنسان عاش في القرية ثم في القاهرة وتعلم في الكتاب ثم في الأزهر، واكتسب لغتيه الشعبية والعالمة في هذه الجماعة الأهلية، ثم ألجأه مزاج المناكفة لترجمة ما كان يسمعه من المستشرقين وإغاظة معاصريه به.

ما كان المستشرقون يستطيعون تعليمه لغته العالمة الموسيقية الفريدة، ولو قرأت أعماله التاريخية المناكفة، مثلا كتابه عن المتنبي، فستجده يوقف بلاشير عند حده في نقطة لم يفهم فيها هذا المستشرق المتعجرف سبب حماس العرب لقصائد المتنبي الحربية. ومن الممكن أن «العميد» أراد أن يجامل القراء بهذا النقد، ولكن تنبهه لما لم يتنبه له المستشرق لم يكن نتاجا «للعلم الاستشراقي» الذي تعلمه وجرب أن يبشر بما فهمه منه، بل هو نتاج لرؤية الذات الحقيقية، بمنطقها الأصيل لأعمال المتنبي. وقد قرأت في فقرة سابقة توصيفي لليساري العربي أنه مختلف عن اليساري الغربي حتى لو اتفقت الأسماء وتكلم كل منهم بلغة تستخدم المصطلحات نفسها.

46 «الوعي الفاعل» وأثر المنطق الخاص للجماعة فيه

من المكوّنات الأساسية لما أسميه الوعي المناسب أن نرى هذه الوحدة الكامنة وراء الاختلافات الظاهرية للأيديولوجيات العربية ولما تقوله الجماعات الجزئية وتدعيه من تفردها وعدم اعترافها بانتمائها إلى الجماعة الشاملة.

في السؤال عن تأثير الفكر في الواقع أفضّل الحديث عن «وعي فاعل» يسير على أساسه سلوك الأفراد.

«الوعي الفاعل» بتعريفي هو جملة الاستجابات الواقعية، لا المرغوب فيها، لأفراد الجماعة على المثيرات التي يجد الأفراد أنفسهم حيال مهمة الاستجابة لها. الاستجابة الصفرية هي واحدة من هذه الاستجابات (وهي عدم الاستجابة).

من أمثلة بسيطة يمكن شرح ما أعنيه بالوعي الفاعل: المواطن الذي يوضع في موقع مسؤولية فيفضل أقرباءه على غيرهم يدلني على أن هذا التفضيل هو واحد من مكوّنات وعيه الفاعل، وهو يعبّر عن سلّم القيم الواقعي الذي ينبني سلوكه على أساسه. في مقابل هذا «الوعي الفاعل» ثمة «وعي متمنّى» (بالألف المقصورة) وهو مجموعة المكوّنات السلوكية التي يؤمن هذا المواطن أنها «هي الصحيحة» ولكنه ينحرف عنها في «وعيه الفاعل». وهذا «الوعي المتمنّى» يتبنى الأخلاق المثالية التي لا يسلك على أساسها الفرد إلا في بعض سلوكياته.

يحتوي المنطق الخاص الأصيل للجماعة نوعاً خاصاً من الوعي متضمناً في نوعي الوعي سابقي الذكر. والاستلاب عامل مؤثر فيهما ولا يؤثر فيه فهو الوعي النوعي للجماعة المتخلصة من الاستلاب.

وهذا المنطق الخاص للجماعة هو الذي يتولى تغيير وعيها الفاعل بحيث يتطابق مع الوعي الفاعل اللااستلابي المناسب للتحول المطلوب في اتجاه بناء المجتمع – الهدف.

المنطق الخاص للجماعة هو الضمير والإجماع العميق ومنبع القيم ومستودع الخبرات التاريخية الذي نعتمد عليه في مشروع تحويل «الوعي الفاعل» الموجود إلى «وعي مناسب».

وتهتدي الجماعة بحكم ضغط الواقع إلى مجموعة من البدائل الفكرية التي نسميها «أيديولوجيات» تشكل لغة خاصة تتعامل بها مع المشاكل العامة وتحدّد لها أهدافها. وتتغير هذه اللغات كما رأينا في القرن العشرين مع ثبات الأهداف، ويفترض بالفاعل النهضوي المنشود أن يمتلك وعياً مناسباً قادراً على إعادة تأويل الأيديولوجيات الموجودة بحيث تتعايش مع بعضها وتتعاون ولا تتناقض وتتحارب، وبمثل هذا الوعي الذي يسمونه أحياناً «الوعي الوحدوي» يمكن لنا أن نراهن على فعل للفكر في الواقع يكون جماعياً قابلاً لتعدد اللغة مع اتحاد المضمون النهضوي.

⑰ عن مفهوم «الجماعة العربية» في هذا الكتاب وضرورة وحدتها

ملت الجماعة العربية من «الدعوات» وساء رأيها في الأحزاب والمنظمات، وكانت الأسباب لذلك محقة في الأصل ولكنها سارت بعيداً إلى درجة التشكيك في أفكار صحيحة لمجرد أن رافعيها لم يعرفوا طريق تطبيقها أو أساؤوا التصرف وجعلوا الأفكار وسيلة للاستحواذ على السلطة واتخاذها غنيمة وبقرة حلوبا تستثمر لأغراض فردية وعائلية وفئوية.

«الوحدة العربية» مثلا، وبغض التظر عن طرق تنفيذها، وقد رأينا أمثلة عالمية مختلفة من أشكال الوحدة الثقافية والاقتصادية والسياسية، هي هدف جوهري لأي نهضة قابلة للحياة والبقاء للجماعة العربية، وتثبت الوقائع أن محاصرة وإسقاط أي محاولة إقليمية للنهضة أمر محتوم أو يكاد يكون محتوماً. على الفاعل النهضوي إذن أن يكافح في وعي مواطنيه تلبيس إبليس الذي يسوّل لهم أن فكرة توحيد الجماعة العربية فكرة مرذولة لأن هذا الحزب أو ذلك الحاكم أساء استعمالها!

لا أنطلق في تقرير ذلك من العقائد الحزبية التي شهدناها في الأربعينات والخمسينات التي تزعم التفوق المتجاوز لحدود الزمان والمكان للأمة العربية أو حتى للغة العربية، بل أنا لا أعرّف الجماعة العربية تعريفاً عرقياً ولا أعرّفها حتى بأنها مجموع من العربية لغتهم الأم الوحيدة، بل آخذ تعريفاً واقعياً تلك الجماعة التي تستعمل العربية لغة أساسية للتواصل حتى لو كان لجماعات جزئية منها لغة أخرى، ومن هؤلاء من يختارون العيش مع العرب من أكراد وأمازيغ وتركمان وشركس وأرمن وغيرهم.

أنا أنطلق في تقرير إمكانية هذه الوحدة وضرورتها من واقعة وجود الجماعة التي تشهد التجربة اليومية على وجودها وشعورها اللاواعي بوحدة حالها ومصيرها حتى في شجاراتها وتنكر جماعات وأفراد منها عند الغضب أو بدفع خارجي للانتماء المشترك.

ومن المألوف جداً أن نسمع هنا الاعتراض القائل إن هذه دعوى جاهلية تناقض وحدة الأمة الإسلامية. هذا هو الاعتراض الأبرز في زماننا مع اعتراضات أخرى خاصة بالأيديولوجيات الانعزالية الموجودة في جماعات إثنية ودينية كما عند جماعات كردية وأمازيغية ومارونية وغيرها.

أنا طبعا أتجنب الدخول في محاجات فقهية وأكتفي هنا بالتذكير أن وحدة المسلمين لا يجوز أن تقوم اعتراضاً على وحدة الجماعة العربية! ولو أراد واحد أن يشق الوحدة الإندونيسية مثلا فقام في أندونيسيا من يرد عليه ويؤكد على وحدة إندونيسيا السياسية فمن الحماقة أن يجد من يرد على هذا الأخير ويطالبه بالسكوت باسم وحدة المسلمين!. وهذه الحماقة لا تزال موجودة في بلادنا منذ الصدام الكارثي بين الإخوان وعبد الناصر و»القوميين» الآخرين في الستينات.

⑱ الأيديولوجيا الإسلامانية في عصر «ثورات لا أيديولوجية»

في عام 1990 أعلن كثيرون انتهاء «عصر الأيديولوجيا» مع سقوط الاتحاد السوفييتي الذي معه انهار كل نفوذ للأيديولوجيا الماركسية التي كانت هي الأيديولوجيا الرسمية لتلك الدولة. ذكرت في مواضع أخرى أن المعني كان رأيهم أنه سقطت أيديولوجيات التغيير ووصل التاريخ إلى نهايته مع الخيار المنتصر: النظام الاجتماعي الغربي وأفكاره اللبرالية بتلويناتها. قامت ثورات 2011 العربية على غير أساس أيديولوجي بهذا المعنى، والأيديولوجيا التلقائية التي كان سيتكلم بلغتها ثائر في الأشهر الأولى من تلك الثورات كان ولا شك الأيديولوجيا اللبرالية بنموذجها للتركيب السياسي للسلطة: النظام البرلماني بانتخاباته الدورية وحرياته العامة ونظامه الاقتصادي الحر. وحيث أن هذا المثل الأعلى لا يعد بالمعنى السابق منتميا إلى «الأيديولوجيا» فيمكن الحديث أن ثورات 2011 كانت (متابعة «للثورات الملونة» في أوروبا الشرقية) هي «ثورات لاأيديولوجية» إن صح التعبير.

لكن المرحلة الانتخابية التي دخلتها «الثورتان الناجحتان» وهما التونسية والمصرية أوضحت بقاء نفوذ نوع خاص من «الأيديولوجيا» لم يكن من الممكن إدخاله بصورة واضحة في الانقسام العالمي القديم الذي كان معروفا طيلة القرن العشرين حتى «سقوط الشيوعية»، وهو الانقسام بين يمين ويسار. في ذلك الانقسام سترى أنه حتى قوى لم تقم أيديولوجيتها على موقف من الصراع الطبقي (تحديدا القوى القومية) دخلت في ذلك التصنيف فعدت الحركات القومية الغربية مع اليمين (الظاهرة الفاشية)، وشذت الحركات القومية في العالم الثالث التي مالت بالتدريج إلى المعسكر اليساري (وهو الصورة التي آلت إليها الحركة القومية العربية والقومية السورية مثلا عشية اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية عام 1975).

لم تكن هذه الأيديولوجيا «يمينية» أو «يسارية» ولا كانت «لبرالية» بالمعنى الدقيق المعروف، لكن الرواسب الثقافية للبرالية العربية (ما فهمه العرب من اللبرالية الإنجليزية والفرنسية ثم الأمريكية) كانت موجودة فيها بدرجات متفاوتة تتراوح بين آثار واضحة في الصيغة المتداولة للرؤية الفكرية لحركة النهضة التونسية، وآثار أقل وضوحاً عند الإخوان

المصريين. سيوضح «عدم الاستلطاف» الذي تحول إلى تحريض على استئصال عنيف دموي في التجربة المصرية الذي قوبلت به الأيديولوجيا التي نتكلم عنها وهي الإسلامانية أن هذه «النوايا اللبرالية» لم تصدق أو لم تقد جولات الحوار ومحاولات إيجاد اتفاقيات سياسية في عهد مرسي إلى بناء ثقة مما جعل كثرة من المثقفين المصريين تناصر العنف الذي لم يسبق له مثيل في تاريخ مصر الحديث الذي انتزع به الإخوان من موقع السلطة الضعيف الذي شغلوه لمدة سنةا وتكلمت عن الإسلامانية في فقرات متعددة سابقة من هذا الكتاب.

لا أريد هنا أن أضيف إلى تحليلاتي عن الصلة الخفية للإسلامانية بالأيديولوجيات الحداثية الأخرى في الجماعة العربية، ولكني أريد أن أتكلم عن آفاق الحوار مع الإسلامانيين وبينهم وبين التيارات الأخرى الفاعلة في ساحات لم تفقد بعد الحد الأدنى من الشعور بالمصير المشترك (كما في الدول التي لم تخض تجربة الثورات والدولتين الوحيدتين اللتين لم تقد الثورة وتداعياتها فيهما إلى انفلات زمام الأمور السياسي والاجتماعي فيهما وهما تونس ومصر، ويبقى الأمل طبعا في تغير المشهد المرعب الحالي في بلاد العراق وسوريا واليمن.

وتشغل البحرين وضعاً خاصاً «كالمنزلة بين المنزلتين» وأنا (إن خرجت من المنطق الأكاديمي الصارم الذي يوجبونه) أحب هذا البلد كثيراً وأحترم تاريخه وأراهن على تجاوزه للمأزق الحاضر الذي تسببت فيه عوامل إقليمية وداخلية ليس الدخول فيها من شأننا هنا.

⑭ «الجماعة الممكنة» و«الجماعة الفعلية» ودور الشغيلة الثقافيين

الساحة العربية (وهذا الجزء من الكتاب اسمه «دفتر المطر») صحراء قاحلة لا زرع فيها يتمتع به وتنتظر ثماره (أي لا جمال، فالجمال عند العربي مقترن بلون الزرع). وإنما عنيت بالزرع هنا ما أسميته في فقرات سابقة «الطوبى»، ولها وجه «المشروع». العرب يبدون الآن وكأنهم جماعة ليس عندها مشروع، أي ليس عندها أمل في مستقبل.

ينجح في أيامنا هذه إبليس في تلبيسه على الجماعة العربية بالفكرة الهادمة للأمل في النهضة: «كون النهضة أخفقت مشاريعها فإن التفكير في النهضة نفسه كان حماقة»! تكثر السخرية من فكرة «الأمة العربية» و «الوحدة العربية» وتسميات سادت في الربع الثالث من القرن العشرين الميلادي مثل «الوطن العربي». وقد يستعمل اسم الإسلام نفسه لعرقلة أفكار توحيد البلاد التي تعيش فيها الجماعة العربية.

حين نتكلم عن «الطوبى» فنحن نتكلم عن «مستقبل مأمول»، وبالتحديد عن «مستقبل» «لمجتمع»، في «وطن».

تنشأ الطوبى عند جماعة جزئية ينتابها الإحساس أن عليها أن تكون المعبّر عن مصالح الجماعة بما هي جماعة، وهذا يعني «المصلحة السياسية» لها، أي كل الشؤون التي تخص وضعها الخاص بين الجماعات الأخرى، وهذه الجماعة الجزئية هي التي تسمى أحياناً «المثقفين العضويين» أو «الإنتلجنتسيا»، وأنا أسميها «جماعة الشغيلة الثقافيين».

وقد تكون الجماعة في وضع «المجموعة العرقية»، أي هي جماعة لها مواصفات لغوية أو إثنية ليست لها طموحات في تشكيل دولة مستقلة، كما في حالة المجموعات العرقية في الولايات المتحدة، ولكنها قد تشغل وضع الجماعة الطامحة إلى أن يكون لها وطن خاص تشكل فيه مجتمعاً وتديره دولة هي ما يسمى في العصر الحديث «الدولة القومية»، وهذا ما هو عليه وضع الجماعة الكردية في أيامنا هذه (أكتب في 29/8/2016) وما كان عليه وضع الجماعة العربية حتى نهاية سبعينات القرن العشرين.

سنلاحظ أن «الجماعة» تظل «جماعة ممكنة»، والذي يعطيها قوامها و «ووعيها بذاتها» هو «جماعة الشغيلة الثقافيين»، و «الوعي بالذات» يعني الشعور بوحدة المصير، والاقتناع بأن المستقبل الذي يجب أن تسعى إليه الجماعة هو الكيان السياسي الذي يوحدها في وطن ويحولها من «جماعة» إلى «مجتمع».

ويجب أن تكون مجموعة «الشغيلة الثقافيين» على قدر كاف من التأثير في مفاصل الحركة الاجتماعية الكبرى لكي نتكلم عن «جماعة فعلية»، وهو المصطلح الذي أضعه في مقابل «الجماعة الممكنة»، وفي حالات معينة تستطيع مجموعة قليلة العدد من «الشغيلة الثقافيين» أن تؤثر في الحركة الاجتماعية تأثيراً حاسماً، والمثال الذي يخطر لي هو مثال جمال الدين الأفغاني وحلقته التي كان لها أثر هائل في مصر امتد لعقود طويلة وغيّر من مسارها الاجتماعي والسياسي.

إن لم يكتمل التنفيذ السياسي لمشروع «الجماعة الفعلية»، أي لم تحقق هذه الجماعة الكيان السياسي الذي يوحدها في «مجتمع» فقد تتفكك وتعود إلى وضع «الجماعة الممكنة»، وهو ما آلت إليه الجماعة العربية في نهاية السبعينات مع الضربة القاصمة التي تلقاها النفوذ الأيديولوجي للوحدويين العرب.

يعطي الكيان السياسي الموحد للجماعة (المسمى «دولة») لأفرادها شعوراً بوحدة الهوية لكثرة الروابط العملية والمصالح المشتركة الجامعة بين الأفراد المشمولين بهذا الكيان. وقد يطول أمد استقراره فيصبح وجوده المرتبط «بالهوية الجامعة» مثل المسلمات عند «مواطنيه». لكننا في أيام تتفكك فيها هذه الروابط، وتغدو عند دعاتها أشبه بالأماني، وهو ما نراه في حالات البلاد التي تمزقها الحروب الداخلية في أيامنا. عندها لا يعود الناس يعرفون، إلى أي «دولة» ينتمون بالضبط. وعندها يتذكر المتأملون في الوضع من أمثال كاتب هذه السطور أن هذه الكيانات ذات تاريخ ممتد لبضعة عقود فقط، ولم يكد يوجد واحد منها بهذه الصورة قبل القرن العشرين. فكأن هذه الدول خضعت لدورة «دولة» ابن خلدون وأدركها الهرم ثم ماتت! مع الفارق أن هذه الدورة في الولادة والشباب والهرم تكاد تخص القوى الخارجية التي تبني «الدول» عندنا ثم تعود فتهدمها أكثر مما تخص القوى الداخلية المسؤولة حصريا عن «العمر الطبيعي» لدولة ابن خلدون!

الفصل السادس:

في معنى «الوطن»

⑸⓪ في معنى «الوطن»

ما هو «الوطن»؟ سأناقش بُعدين للسؤال: الأول: كيف نفهم شعور المغترب، أيا كانت أوضاعه المادية، بأن ثمة شيئا ما جوهريا ينقصه لا تعوض عنه الأوضاع المادية التي تكون في حالات كثيرة أفضل نوعيا من حاله في الوطن؟ الثاني: لماذا لا يسر المكافح في سبيل الحريات السياسية مثلا في بلده التي تحكمها الدكتاتورية بحصوله على «الحريات السياسية» التي كان يحلم بها عندما انتقل إلى المغترب، أي: لم لم يبتهج بهذا الحل السحري لمشكلته المؤرقة فقد انتقل بلا أي جهد إلى مجتمع أحلامه الحر ووجد نفسه بدلاً من أن يتعب نفسه ويتحمل أخطار كفاحه التحرري في مجتمع- هدف جاهز؟

وثمة حالة خاصة بالفعل هي حالة الفلسطيني المنفي: لو فرضنا أن هذا المنفي عاد بصفة أخرى إلى فلسطين المغتصبة وأقام فيها، لماذا لا يحس أنه في وطنه؟ أعني إن أقام في بلد مخلاة من سكانها الأصليين ولكنه هو منها في الأصل، في فلسطين المغتصبة عام 1948 التي تغيّرت هويتها وصار أغلب سكانها من الغرباء المستوطنين الذين حلوا محل أهلها الأصليين وبنوا تجمعهم السكاني الغريب بلغته وقيمه وأهدافه وتاريخه المتخيّل.

⑤① السؤال عن معنى «الحنين»

المنفى يمكنك لغرض الإيضاح، أي بحذف التعديلات التي تصحح المثال وتجعله أكثر تطابقاً مع الواقع، أن تمثله بأرض خالية تقيم بها وحدك، وتحتوي هذه الأرض على كل ما تحتاجه للحياة المادية من غذاء وكساء وبيت تقيم فيه، لكنك في هذه الجنة محروم من وسائل الاتصال المباشر أو الآلي مع الناس (بلا هواتف ولا تلفاز ولا راديو إلى آخره..). ألم يفترض الفلاسفة أن وظيفة الاجتماع هي تحقيق أغراض المعيشة؟ فها هي ذي المعيشة منحت لك بدون اجتماع مع الآخرين! ما هو النقص الذي يعتري..«وجودك» أو «حياتك» — في انتظار تحديد ما هو الذي نقصك، فهو غير بيّن.

وقد قال شعبنا دون تفكير طبعا في هذا المثال الحدي «الجنة بدون ناس لا تداس»، وقال أبو العلاء (الشهير بميله إلى الانعزال!):

«ولو أني حبيت الخلد فردا..   لما أحببت بالخلد انفرادا»!

أنت تحس في هذه الجنة أن ثمة دوافع مهمة لديك لا تروى. وحيث أنك في خلاء تام من القضايا التي تشغل رأسك وتحاول إيجاد حل لها (وهو شأن الحياة العادية) فإن شعورك بهذا النقص الذي لا يتبين لك ما هو (أو قل بلغة نفسية: لا تعرف ما هو الموضوع الذي تتوجه إليه هذه الدوافع الغامضة «ماذا تريد بالتحديد!») غامض ومحير، فكأنه الحنين الذي وصفته القصيدة التي غنتها فيروز: «أنا عندي حنين.. ما بعرف لمين»!

قد يخطر ببال المعجبين بالمدرسة الفرويدية تحديداً تذكيرك بالدافع الغريزي إلى الجنس الآخر، وأن هذا سبب يجعل من يعيش في الجنة الخالية يحس بالنقص، لكني أعود إلى موضوع المنفى: أكان سيسد هذا النقص إشباع آلي ما! ما من ريب أن فرضية هذه الدوافع الغريزية لا تفي بغرض التفسير، ولو أنك مثل جدك آدم عشت في الجنة وحيدا مع زوجة تحبها (بعد أن نقلت فجأة من وطنك) فإنك ستحس بالنقص، ولن يفيد حتى أن تتذكر تعقيدات نظريات أخينا فرويد التي قد تبدو حائلة دون القبول المباشر بهذه الحجة.

㊷ «الحيوية المتوجِّهة»، «مجال الحيوية»

الطريق إلى الجواب يدلك عليه «المصابون» بهذه «الحالة» النفسية. قد يسمونها «الحنين». أول ما يخطر لهم أن يخبروك به هو أنهم «مفتقدون للأصدقاء»، لمن يشاركهم أفراحهم وأحزانهم. الناقص هو هذا البعد المكمل لما أسميه «الحيوية المتوجهة». هو اسم اصطلاحي. «الحيوية المتوجهة» أريد أن أربطها بمفهومي عن «الحالة» الذي يجده القارئ في كتاب «علم نفس الشخصية المستلبة — مبادئ علم التحليل النفسي الطبقي» (انظر الطبعة الدقيقة الصادرة عن دار أرواد- طرطوس- ٢٠١٦- الصفحة ١٦٦ وما بعدها). وهذا المفهوم صغته عام ١٩٩٠ في بني وليد — ليبيا وأعدت نشره في الكتاب الذي صدرت منه في بيروت عام ١٩٩٥ طبعة كثيرة الأخطاء ثم أعيد نشره في طبعة عام ٢٠١٦. «الحالة» في الكتاب هي «وحدة بين الذات والوجدان والأشياء»، ذلك أن الذات خواء مطلق إن ارتدت إلى نفسها، وتأخذ مضمونها عبر النشاط الذي تؤديه في العالم من أي نوع كان، أكان نشاطاً فكرياً أم لغوياً أم عملاً مادياً لتحويل الأشياء.

أعني الآن بمصطلح «الحيوية المتوجهة» الحالة العادية للإنسان التي يكون الوجدان الموجه فيها مرتبطاً بعلاقات الفرد مع الأشخاص المحيطين، وهذا الوجدان يمثل دافعاً عاماً لتحقيق مشروع متغير دوماً. الوسط الاجتماعي الذي يوجد فيه الفرد هو المرجع الذي يعطي الفرد قيماً لنجاحاته وإخفاقاته، وهو الذي يشاركه مشروع الجماعة كلها، ومعه يحتفل بتحقيق الآمال ويفكر في كيفية مواجهة المعوقات.

سأسمي هذا الوسط الاجتماعي الذي يحقق فيه الفرد مشروعه المتغير «مجال الحيوية».

عندما تخرج الفرد فجأة من مجال حيويته فأنت أعدت الذات إلى حالة الخواء. وبفقدان المشروع ستحس بهذا الحنين الغامض الذي يواجهه المغتربون. لنلاحظ أني لا أسمي «مغترباً» من تربى في المجتمع الجديد من الجيل الثاني وما بعده! هؤلاء مجال حيويتهم الحقيقي هو هذا المجتمع الجديد لآبائهم والأصلي لهم!

⑤③ الحنين والاكتئاب، الاكتئاب الجماعي

لن يصعب عليك أن ترى الرابط العميق بين الحنين والاكتئاب، يتميز الاكتئاب «بفقدان الرغبة في أي شيء» كما نسمع غالبا من المصابين به، وهذا الفقدان للدوافع يعني اختفاء الوجدان المتوجه الذي تكلمت عنه في الفقرة السابقة. في الاكتئاب يحس الفرد أنه ليس عنده ‹مشروع›. تفقد الحيوية المتوجهة طاقتها وترتد الذات إلى نفسها. ويمكن للتحليل النفسي أن يتابع البحث عميقا في هذه الحالة، لكني أكتفي بالقول إن الاكئناب هو «شعور بالوحشة»، واللغة العربية كانت عميقة الغوص في طبيعة الإنسان حين وضعت «الإنسي» في مقابل «الوحشي».

ليست «الوحشة» إذن إلا خروجا من حالة «الأنس» المرتبطة «بالإنسية» إلى حالة «التوحش» المرتبطة «بالوحشية».

هل يمكن لنا أن نتحدث عن «اكتئاب جماعي»؟ ما الذي يصيب الجماعة حين تفقد بضربة واحدة الثقة بمشروعها الجماعي؟ من هذه الحالات حالة العرب بعد صدمة هزيمة 1967، وفي اعتقادي أن نكبة اغتصاب فلسطين وإنشاء الكيان الغريب الغازي على أنقاض وجود شعبها الأصلي التي كانت موضوعيا هي النكبة الأكبر وما كانت هزيمة 67 إلا فرعا لها، لم تأخذ الأثر الذي أخذته هذه الهزيمة لأن الجماعة العربية عام 1948 لم تكن ذات مشروع يوحدها، فقد نشأ هذا المشروع اعتبارا من تأميم قناة السويس عام 1956 ومواجهة العدوان الثلاثي.

في عام 1967 وبضربة واحدة فقدت الجماعة العربية الثقة بنفسها، أي بقدرتها على تحقيق مشروع الوحدة الذي صاغته الحركة القومية العربية بقيادة عبد الناصر.

الفصل السابع:
زمن الإرادة

54 محاولات الجماعة لاستعادة الثقة بالنفس

اكتشفت الجماعة (على الصعيد العسكري البحت، وهو الذي كان أكثر إلحاحاً في الوعي العربي لأن الهزيمة كانت ذات وجه عسكري هو الأبرز والأوضح) أنها قادرة على مواجهة فعالة بالتدريج، مع الثورة الفلسطينية والمعركة الرمز في الكرامة عام 1969، مع مصر في حرب الاستنزاف عام 1970، مع حرب تشرين في مصر وسوريا عام 1973، مع تجربة مواجهة الاجتياح في لبنان والمقاومة الوطنية ثم الإسلامية منذ عام 1982 حتى عام 2000 عند تحرير جنوب لبنان.

مع المواجهات الناجحة التي قضت على أسطورة الجيش الصهيوني الذي يفر العربي بمجرد سماع اسمه في مواجهات حرب لبنان عام 2006 وحربي غزة عامي 2008 و 2012 لكن هذه الثقة المتزايدة بالنفس في مواجهة الغزو الخارجي استهلكت وقضي على مفاعيلها في المواجهات الانتحارية الداخلية التي بررت الأطراف المشاركة فيها لنفسها الاستعانة بغرباء كان بعضهم حتى وقت قريب يعدون الأعداء الألد (المواجهات الدموية الداخلية في العراق وسوريا واليمن وليبيا).

تستطيع أن توافق على رأي القائل إن الصراع مع الأنظمة فتح الباب على مصراعيه أمام كل أنواع التدخل الأجنبي، وأعطى هذا التدخل نوعا من «الإحساس بالمشروعية»، وأنا وضعت تعبير «الإحساس بالمشروعية» بين أهلة، لأنه ينتمي إلى حالة شاذة واستثنائية من وضع القيم الأساس البانية للجماعة بين قوسين، أي في وضع التعليق، ومن بين أهم

هذه القيم عدم السماح بالتدخل الغريب لحل الخلافات الداخلية. لهذا كتبت «الإحساس بالمشروعية» ولم أكتب إن التدخل الأجنبي كان يمتلك بالفعل مشروعية. أنطلق في هذا الكتاب من تبني منظومة قيم لا قيام للجماعة من دونها، وترتبط هذه القيم بالمجتمع — الهدف الذي أدافع عنه والمستلزم، كما حاولت مرارا في فقرات سابقة أن أبرهن، «وعيا مناسبا» متطابقا مع «سلوك مناسب».

في هذا الجزء الثالث من كتابي «الثقافة العربية المعاصرة من الوصف إلى التغيير» أريد تلمس الطريق إلى الخروج من الكارثة والبدء من جديد في بناء الشروط الضرورية لنهضة مقبلة، لهذا أسميت هذا الجزء الأخير من الكتاب «دفتر المطر».

⑤⑤ الدين الأصلي والدين المحدَّث (الإسلاماني)

على سطح الأحداث الجارية في أيامنا (أكتب يوم التاسع من أيلول عام ألفين وستة عشر ميلادي) يشغل الدين والصراعات الدينية الدور الوحيد في المشرق العربي (سوريا ولبنان والعراق واليمن، وفي مصر أيضاً رغم بعض الاختلاف من حيث أن الصراع هو بين قوى سياسية إسلامانية وسلطة لا تختلف طائفياً عنها).

وفي هذا الجزء الأخير من الكتاب أريد أن أبسط رؤيتي لما أراه الحقيقة العميقة للصراعات الموجودة وطبيعة هذا الدين الذي تنسب إليه هذه الصراعات الدموية التي لم تشهد لها بلادنا مثيلاً من قرون عديدة، وأشرح ما أراه الدور الصحيح للدين الذي يجب أن ندافع عنه من منظور «الوعي المناسب».

في كثير من كتاباتي ألجأ، لأجل التوضيح، إلى طرح السؤال: أكان ثمة فرق أم لم يكن هناك فرق بين قادة سياسيين وعسكريين متدينين من نوع القادة السياسيين والعسكريين الذين نراهم الآن في العالم الإسلامي؟

ألا يوجد فرق حتى في زمن واحد هو زماننا بين قائد متدين بعمق مثل ياسر عرفات وقائد متدين بعمق مثل خالد مشعل؟

وجوابي أن الفرق بين النموذجين موجود. الفارق هو في الأيديولوجيا السياسية.

لم يكن عبد القادر الجزائري أو عمر المختار أو عرفات (أو القوتلي أو مقاتل وطني مخلص مثل الشهيد أحمد عبد العزيز الذي سقط على أرض فلسطين) «مؤدلجين» (بمعنى أنهم منتمون إلى «أيديولوجيا تغيير» وهي في حالة أمثال مشعل «الإسلامانية»).

كان «المتدينون التقليديون» يحسون أنهم يدافعون عن الجماعة وعن الوطن في وجه معتد خارجي، وفي منشور لأحمد عبد العزيز نراه يفصّل أسباباً للجهاد الذي يقوم به مع جنوده:

1- نقاتل اليهود في فلسطين لأنهم غدروا بالمسلمين الذين أقاموا بين ظهورهم وبدؤوا في اغتصاب أقدس ما لديهم وهو وطنهم العربي وتراثهم الإسلامي.

2- نحارب دفاعاً عن تراث العروبة.

3- نحارب في سبيل الله لأننا لا نبغي استعماراً بل نريد أن نمنع أشنع خيانة وأفظع ظلم.

4- نحن نحارب عدواً غادراً خائناً يقتل ويمثل بالأبرياء.

5- نحن نحارب لحماية بلادنا وأولادنا وأحفادنا وأعراضنا وأموالنا.

سترى هنا كما سترى في أي مكان آخر أن الحرب إنما هي للدفاع عن الجماعة كلها (أو قل إن شئت: للدفاع عن «المجتمع») وعن الأرض وعن العرض. تختفي أهداف «عقدية» من نوع أن الحرب هي لبسط نفوذ العقيدة الإسلامية أو لجعل القانون متطابقاً مع الشريعة (وهي تطورات لاحقة في الأيديولوجيا الإسلامانية لم تظهر طبعاً عند هؤلاء «المجاهدين التقليديين»!)، وبالطبع من المستحيل أن ترى أن هؤلاء يريدون إقامة «دولة إسلامية» (مصادرين بهذا على أن الدول القائمة في العالم الإسلامي ليست دولاً إسلامية)، فشعار «إقامة دولة إسلامية» لم يظهر قبل السبعينات بهذه الصياغة، وقد تقول إن مفهوم «الحاكمية» عند سيد قطب الذي استعاره من أبي الأعلى المودودي في الستينات كان تمهيداً لهذا المفهوم).

سترى هنا نوعين من «الدين»: «الدين التقليدي» و «الدين الحديث» (وهو يتطابق مع الأيديولوجيا الإسلامانية). الأول متصالح كلياً مع مجتمعه وليس عنده هموم إصلاحية

في المجتمع أو هموم تغيير في النظام السياسي، وهو ينطلق من الدفاع عن الجماعة كما هي وعن وجودها ومصالحها في وضعها القائم ويتوجه إلى عدو خارجي تماماً. الثاني غير متصالح مع المجتمع بل هو يريد إعادة هندسته وفقاً لخطة ذهنية غير مشتقة من الواقع نفسه (وهي سمة عامة كما جربت أن أوضح سابقاً لمشاريع التحديث العربية بنوعيها: «المستغرب» و الإسلاماني). الأول ليست عنده مشاكل مع النظام السياسي المحلي القائم بحد ذاته وليست عنده فكرة التغيير الجذري الثوري بينما الثاني غير متصالح مع النظام السياسي (بدءاً من صدامات محدودة في بدايات تبلور الأيديولوجيا الإسلامانية في الأربعينات في مصر وانتهاء بصدامات دموية شاملة في الستينات ثم في السبعينات).

الجماعة العربية كانت في حاجة إلى أسلحة فكرية تشهرها في وجه ظروفها القاسية، تمنحها الأمل وتضيء لها طريقا للخلاص وتضع لها خطة للنهوض من كبوتها المحزنة وهزيمتها المهينة أمام قوة الغرب الطاغية، فوجدتها أولا في الأيديولوجيا القومية الاشتراكية (وتأسست في الثلاثينات ثم هيمنت في الخمسينات والستينات حتى نهاية السبعينات) ثم انتقلت إلى الأيديولوجيا الإسلامانية مع مطلع الثمانينات التي شهدت شعبيتها في الأقطار العربية (والعالم الإسلامي أيضا) مداً وجزراً، وفي تقديري (وهذا موضوع آخر) أنها في مطلع القرن الحادي والعشرين كانت على وشك الانحسار كما رأينا بوضوح في التمرد المدني والشبابي في إيران على نظام «الجمهورية الإسلامية.» ومن بثّ فيها الحياة من جديد وبعثها في أشكال صارت تميل إلى الوحشية وتقل فيها العقلانية كان أساساً جورج بوش الأصغر بغزوه للعراق ثم خلفاؤه الذين ساهموا في نشر «الفوضى الخلاقة» في المشرق العربي وليبيا.

لو كان التمني يفيد لكنت تمنيت عدم تحويل الدين إلى أيديولوجيا سياسية. عندما حوّل الإخوان (اعتباراً من الثلاثينات) الإسلام إلى أيديولوجيا سياسية حديثة توضع على صعيد واحد مع الماركسية واللبرالية إلى آخره..ويتبناها تنظيم سياسي يدخل في تنافس مع تنظيمات سياسية أخرى فقد غيّروا في دور الدين الفردي والاجتماعي، وقلما يلقى الضوء على طبيعة هذا التغيير وعواقبه، والذي أراه أن المتحمسين له لا ينتبهون إلى هذه العواقب وهي مهمة جدا لمن يغار على الدين وبقائه في قلوب الناس، ومن هؤلاء كاتب هذه السطور.

باستثناء حالات قليلة من حكام العالم الإسلامي (نستثني الحالة الخاصة للشعوب الإسلامية التي دخلت في القرن العشرين تحت حكم الأحزاب الشيوعية في الاتحاد السوفييتي وأوروبا) فقد كان الحكام على وجه العموم «مسلمين عاديين»، لم يتبنوا الفكر الإسلاماني وسيّروا شؤون الحكم عبر آليات سياسية حكمتها الظروف التي تسيّر أي بلد تابع للهيمنة الغربية (القوى الاستعمارية القديمة ثم وريثتها القوة الأمريكية). وكذلك كان الحال مع الذين حاولوا الاستقلال في الخمسينات والستينات.

إن مصادرات الكلام الإسلاماني التي لا تزال تتراكم وتتحول إلى مسلمات في ذهن الجيل الذي ربّاه الإعلام منذ الثمانينات في القرن العشرين لم تخضع جدياً للنقد حتى من إسلامانيين أذكياء كان المرء يتوقع أنهم سيجرونه (وأفكر بأناس من نوع راشد الغنوشي وفهمي هويدي ومدرسة «العدالة والتنمية» المغربية). من هذه المصادرات الزعم أن الدول الإسلامية القائمة ليست إسلامية ويجب أن تقلب وتنشأ بدلا منها «دول إسلامية» (أو عند الطامحين أكثر «دولة إسلامية واحدة هي دولة الخلافة»).

يرى هؤلاء أن تسيير شؤون المصانع والمزارع يجوز أن يقوم به مختصون فنيون أو ذوو خبرة، أما تسيير شؤون الدولة فليس من شؤون التخصص والخبرة بل هو شأن الفقهاء، وبالمناسبة فإن نظرية «الولي الفقيه» الخمينية هي النظرية المستبطنة عند الإسلامانيين السنة أيضا، وقد تختلف في الشكل لكنها تؤول إلى الوهم القائل إن تسيير شؤون الدولة علم من علوم الفقه يقوم به فقيه منفرد أو فقهاء متعاونون.

حين تحاول أن تخرج بأفكار عملية ملموسة من خلال الجمل الخطابية الكثيفة المتراكمة عن «الدولة الإسلامية» وفي أي شيء تتميز عن الدول الموجودة فإنك لا تكاد تجد أفكارا ملموسة تزيد عن تطبيق الحدود التي لا تنص عليها القوانين السائدة في معظم الدول الإسلامية القائمة وعن أفكار مثل جمع الزكاة كانت قابلة للتطبيق على كل حال في أي دولة كانت وقد رأينا مناقشات مقنعة انتهت إلى دحض التصور القائل إن شكل الدولة في

الخلافة الراشدة كان شكلاً ملزماً للمسلمين فقد كان مما أدى إليه اجتهاد جيل الصحابة، وسترى في مثال «الجمهورية الإسلامية الإيرانية» أن مؤسسيها هم أيضا ابتكروا مؤسسات جديدة لم يأت بها كتاب فقهي ما!

وفي الحقيقة تقوم الطوبى الإسلامانية على وهم دولة نموذجية («عادلة» إلى آخر الصفات..) لا يتضح لدعاتها بأي شيء يمكن أن تتميز به عن أي دولة قائمة تقوم بإصلاح أوجه اللاعدل والفساد فيها وتدير الشؤون العامة بأي مؤسسات ينتهي إليها الاجتهاد أي العقل، وترى أن السياسة هي مثل الزراعة والصناعة والتجارة ينطبق عليها الحديث الشريف أنها «من أمور دنياكم»، والخلفية الثقافية التي تحكم الحكام، وخصوصا الخلفية الأخلاقية، آتية حكماً من كونهم مسلمين نشؤوا في ثقافة إسلامية، ولم تأت من ثقافة فقهية خاصة تحدد للمسلمين أشكالاً نوعية للدولة لم يجربها المسلمون بعد منذ عهد دولة الخلافة الراشدة القصير!

والحال أن هؤلاء بحكم قناع الأيديولوجيا الشفاف ولكن الحديدي (هو قناع لغة متراكمة سميتها «الكلام الأيديولوجي») لم يستطيعوا أن يروا أن الدول القائمة يمكن الكفاح ضد أوجه القصور والفساد والاستبداد فيها باستعمال المنطق السليم العادي، ودون اضطرار للكفاح ضد الحكومات الفاسدة والمستبدة باستعمال لغة فقهية خاصة، بل باستعمال لغة الحس السليم التي يستعملها كل إنسان بسيط تربى في مجتمعنا، وهذه اللغة هي بلا شك «لغة إسلامية» ولكنها ليست لغة «إسلامانية»!

هذه اللغة الإسلامية هي التي رأيناها عند الأمير عبد القادر وعمر المختار ومحمد الأشمر وعز الدين القسام وأحمد عرابي ومصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول وهي لغة مؤسسي حركة فتح ولغة شكري القوتلي وأحمد عبد العزيز وجمال عبد الناصر والملك محمد الخامس وأحمد بن بله إلى آخره، وكل هذه الشخصيات نستطيع أن ندرس ممارساتها السياسية وننقد هذا الجانب أو ذاك فيها ولكننا ننقده «أخلاقياً» أو «فنياً» أو «تقنياً» ومن منظور «أمور الدنيا» التي تتضمن موازنة المصالح والمفاسد وتقدير موازين القوى إلى آخره. السياسة في نهاية

التحليل ليست أكثر من إدارة الشؤون العامة للجماعة، أما ما يتضمنه الكلام الأيديولوجي الإسلاماني الكثيف عن «حكم الله»، فهو أساساً وظيفة المجتمع الذي يحاول أن يتماهى مع روح الدين الإسلامي في شموليتها، والتي أهم ما فيها في اعتقادي هي «روح الثقافة الإسلامية» التي تتبدى فيما أسميته «منطق الجماعة الخاص» وهو الذي يراه ابن الثقافة الغربية حين يعيش ضمن الجماعة الإسلامية (وهي تجربة ذكرت أمثلة منها سابقا، ومنها مثلاً تجربة الصحفي النمساوي ليوبولد فايس الذي تحول بعدها إلى الإسلام وصار اسمه «محمد أسد»).

من الغريب أن هذه «الثقافة الإسلامية» الموجودة والممارسة أن الغربيين (والأجانب إجمالا) يستطيعون أن يحسوها إن لم يروها، ولكن يعجز عن الإحساس بها ورؤيتها «الإصلاحيون» وأهل التحديث من التيارين المستغرب والإسلاماني! ولهذا تراهم لا يرون في المجتمع الإسلامي القائم أي شيء يستحق البقاء بل هو عندهم يجب هدمه ثم إعادة بنائه من جديد!

⑰ «المرجعية المستبطنة»، «اللغة الحيوية»

بعد هذه الجولة التي استمرت ثلاثة أجزاء من الكتاب، آن لي أن أنهي بفقرة ختامية «دفتر المطر» (الجزء الثالث من كتاب «الثقافة العربية المعاصرة- من الوصف إلى التغيير») وبها أنقل استنتاجات ونظرة مستقبلية إلى حال الجماعة العربية وما تستطيع (ويجب) أن تفعله.

لقد انتهى الكلام بنا إلى الحديث عن المعنى النفسي — الاجتماعي لما نسميه «الوطن»، وعن «الحيوية المتوجهة» الطبيعية للإنسان التي تجد نفسها تواجه الفراغ عند فقدان «مجال الحيوية» أي الجماعة التي تشكلت كتصور نفسي منذ الطفولة والمراهقة، وهما كما يبدو الزمنان اللذان تتكون بهما هيئة نفسية خاصة قد تسميها «المرجعية المستبطنة»، وعند تجاوز الشاب عمراً معيناً يفقد على ما يبدو المقدرة على تغييرها فهي تتثبت جوهريا ولا تتغير

إلا بمكونات سطحية، ولعل لنا أن نلاحظ أن هذه الفترة نفسها هي التي تتكون بها اللغة تكونها النهائي بما هي «لغة حيوية» أي لغة عميقة تلقائية يستعملها الفرد تلقائيا دون تفكير(وهي تتطابق مع ما يسمى «اللغة الأم» ولنلاحظ أن أصل المصطلح الغربي ليس فيه المدلول المجازي العربي فهي عندهم «لغة الأم» mother tongue على حين تتميز العربية بأنها تتيح المجال لتعدد «اللغات الأم»! وهو حال الأطفال الذين نشؤوا في جماعة مزدوجة اللغة- مثلا لغة الأبوين غير لغة المجتمع المحيط) ودون ترجمة مقصودة من لغة أكثر عمقا.

تتكون الحياة النفسية للفرد من «حيوية متوجهة» تنظمها مجموعة من «المشاريع» الصغيرة والكبيرة، وهي تتكون من تصور متحرك (ديناميكي) لما يمكن أن يفعله الفرد ضمن الجماعة التخيلية التي أسميتها «المرجعية المستبطنة»، وهذه الجماعة تتجسد في الجماعة الواقعية الخارجية التي هي «مجال الحيوية». وعندما تختفي من الواقع هذه الجماعة (أي «مجال الحيوية») لا تختفي المرجعية المستبطنة بل تفقد انعكاسها الخارجي وممثلها.

لا يمكن لأي وسط اجتماعي جديد حل هذه «المعضلة الوجودية» إن جاز التعبير، ولعله يجوز، فمنذ أن يبلغ الفرد سنا معينا يفقد القدرة على تكوين مرجعية مستبطنة جديدة كما يظهر من التجربة، وهذه المرجعية تتألف من جماعة متخيلة تتكلم بلغة محددة بمعنى «اللغة» الأعم الذي يتضمن ما أسميته سابقاً «اللغات الموازية» وهذه اللغة هي «اللغة الحيوية» المتطابقة مع اللغة أو اللغات الأم التي تستعملها الحيوية المتوجهة، وفي تعامل الفرد مع المجموعة المستبطنة ينطلق من منظومة من القيم أو قل إنه ينطلق من أيديولوجيا جماعة بحقل تعييناتها ومنظومة تعييناتها.

كل هذا يختفي في المنفى، فالمرجعية المستبطنة كانت نموذجا يسترشد به الفرد ويتوجه على أساسه، وهو الآن ما عاد يستطيع أن يبني «مشاريع» جديدة حتى لو بدا عليه ظاهريا أن لديه مثل تلك المشاريع، إذ المشروع الأصيل يتوجه إلى مرجع أصيل هو المرجعية المستبطنة ويتحقق معها وبها وفيها.

ولن يصعب على القارئ الذي تابع مصطلحاتي أن يلاحظ العلاقة بين ما أسميه «المرجعية المستبطنة» و «المنطق الخاص للجماعة» فالمرجعية المستبطنة هي تجريد مستبطن (أو خلاصة) للجماعة، والحيوية المتوجهة بمشاريعها المحركة مبنية على هذا المنطق الخاص الذي يصاغ بما أسميته «اللغة الحيوية» وانهيار وجود الجماعة الملموس يقود الفرد كما حاولت في الصفحات السابقة أن أبين إلى دخوله فيما يمكن أن أسميه «الفراغ الحيوي» حيث تختفي «المشاريع الأصيلة» (وهي المشاريع التي تصاغ لتنفذ في الجماعة المستبطنة ومعها وبها أيضا أي بالاستعانة بأدواتها وقواها). وهذا «الفراغ الحيوي» هو الذي يظهر على شكل حنين (قد يكون غامضا من النوع الذي كأن أغنية فيروز وصفته: «أنا عندي حنين ما بعرف لمين»!)، وهنا سأعود إلى العلاقة بين الحنين والاكتئاب: إذا كان الحنين سببه اختفاء «المرجعية المستبطنة» أي اختفاء مجال الحيوية الذي تحول إلى هيئة نفسية غير واعية (لا أستعمل مصطلح «اللاشعور» لمتضمناته الفرويدية التي لا أرغب في استعمالها أو مناقشتها) عبر صدمة الانتقال إلى المنفى، فإن الاكتئاب يتم عبر توقف (مفاجئ) لفعالية الدوافع المحركة (أي توقف الحيوية المتوجهة) مما يجعل الفرد يحس «بأن الحياة بلا طعم»، أي أنه لم يعد يثير اهتمامه شيء أو يستمتع بشيء (أو حتى يقيم علاقات سلبية مع المواضيع من نوع الخوف، فهو حتى لا يخاف من شيء كما أنه لا يأمل في شيء، وقد تبدو العلاقة مع عدم الخوف غريبة ولكن الملاحظة العيانية تقول إن المكتئبين يحاولون أحيانا، على سبيل الدفاع الذاتي ضد الاكتئاب، أن «يخوّفوا أنفسهم»!). بين الاكتئاب والحنين عامل مشترك هو فقدان المشاريع وتوقف الحيوية الموجهة، والحنين قابل للتحول إلى اكتئاب بسبب ذلك، ولكن الفارق أن الدوافع وأنواع الشغف التي تظهر في الحيوية المتوجهة لا تختفي وإنما تختفي مواضيعها، في الاكتئاب تختفي الدوافع أما في الحنين فتبقى الدوافع ولكنها لا تجد مواضيعها الطبيعية، لهذا أشبّه الحنين بالجوع أما الاكتئاب فأشبّهه بفقدان الشهية!

خاتمة:

⑤⑧ هل يستطيع الوعي المناسب إيقاف تبدد الجماعة؟ زمن الإرادة

تتبدد الجماعة في أيامنا هذه (أكتب في الثالث والعشرين من أيلول عام 2016)، تتبدد فيزيائيا بالهجرة (فلسطين وسوريا والعراق إن اكتفينا بذكر حالة أقطار المشرق الأكثر كارثية ولم نذكر مهاجري أقطار المغرب) ولكنها تتبدد أيضا في الوعي عبر فقدان الإيمان بوجود الذات الجمعية الواحدة.

الجماعة العربية المستبطنة موجودة إذ تكونت من وجود مجال للحيوية موضوعي هو تلك الكتلة السكانية الكبيرة المتكلمة بلغة واحدة ولها تقاليد واحدة ولديها شعور قاهر عبثا حاول أعداء الجماعة استئصاله بأن مصيرها واحد. لكن هذه الحقيقة العميقة لا يعبر عنها لفظيا في أيامنا إلا بطرق معاكسة! يسود السخط وتشتم الجماعة نفسها بل تنكر أنها موجودة وتطفو على السطح أيديولوجيات انعزالية هي في الحقيقة مجرد ظواهر سطحية طفيلية لا عمق لها وبالتالي لا مستقبل، لكنها تظهر لأن الجماعة مفتقدة للمشروع الجماعي!

لا ريب أن القارئ لاحظ أني أستعمل تعبير «الجماعة»، لأنني في بداية هذا الجزء الثالث من الكتاب (وهو الكراس الذي أسميته «دفتر المطر») تكلمت عن هشاشة «المجتمع» لدينا، وأننا صار من الصعب أن نتكلم عن مجتمع ليبي أو سوري أو عراقي، وثمة مشكلة واضحة، إن أخذت واقعة تهجير الغالبية المطلقة من شعب فلسطين وعيشها في المنفى، في الكلام عن «مجتمع فلسطيني». إن لم يكن «المجتمع» الذي يظهر على إثر ظهور الدولة بحدودها وإدارتها التي توحد كتلة سكانية معينة وتقيم بينها روابط كثيرة موجوداً أو هو في

حالة انحلال فإن «الجماعة» لا تزال موجودة، لا توحدها اللغة فقط بل يوحدها هذا الشعور بوحدة المصير، وهو شعور تدلنا التجربة على وجوده، أما تعليله فيمكن أن يكون موضوع تحليلات طويلة لست هنا بصدد محاولة إجرائها. هذا الشعور بوحدة المصير هو الذي يدفع الجماعة إلى أن توحّد خياراتها الإعلامية (معظم العرب يشاهدون قناة «الجزيرة» مثلا) وتتأثر بما يجري لأجزائها المختلفة، وقد رأينا أن ثورة تونس وجدت أصداء في بلاد عربية أساسا ولم تحدث تأثيرا كبيرا يذكر على قطاعات سكانية مجاورة خارج الجماعة العربية. وعلى واقعة هذا الشعور الباطني يجب أن نبني، وبالتحديد أن نحاول من جديد أن نبعث في الجماعة «المشروع الجماعي» الذي يوحّد آمالها ويجمع قواها. وفي الكراس الأول من هذا الكتاب «من فتى؟ عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر» حاولت أن أوصّف طرقا للاستفادة من تجربة المحاولات النهضوية التي قامت بها الجماعة العربية في العصر الحديث.

إن كل الثقافة العربية المعاصرة التي حاولت أن أقدم أدوات نظرية تساعد على تحليلها في هذا الكتاب إنما تكونت في غمار محاولة الجماعة مواجهة التحديات التي جاءها بها العصر الحديث، وقد حاولت أن أوسّع من المفاهيم الضيقة التي تحشر بها الاقتراحات النهضوية عندنا، حيث يقتصرون عادة على اقتراحات عسكرية (ما أسميته في كتابات سابقة «عبادة البندقية») أو اقتراحات انقلاب سياسي (وهي الظاهرة التي أسميتها «فرط التسيس»، وتعني فهم التغيير المطلوب أنه تغيير في السلطة السياسية فقط) وأعيد الاعتبار إلى الأبعاد الاجتماعية الأوسع التي تشكل أساس كل شكل سياسي قوي قابل للحياة. وهذا الطريق لم يسلك حتى نظرياً، ولم يتكلم عنه إلا قلة من المفكرين (أذكر منهم عادة مثالي مالك بن نبي وياسين الحافظ).

ولعل القارئ لاحظ من جملة كتاباتي بعد عام ألفين وواحد (وهو عام انفلات عدوانية بوش الابن من عقالها وبدئه في جملة من حروب الغزو الصريحة في تناقضها مع أي أخلاق أو قانون أو «شرعية دولية») أنني لم أعد أؤمن بجدوى محاولات تغيير السلطة في بلدان منفردة، ورغم البطولة الشعبية التي سجلتها ثورات 2011 لكنني منذ بدايتها كنت أحس بالأسف

لأن هؤلاء الشباب لم يستنتجوا هذه النتيجة التي كنت مقتنعا بها قبل عشر سنين من هباتهم الجسورة التي انتهت بالدم أو بالتحول إلى حروب أهلية ذات طابع طائفي أو قبلي انحطاطي. منذ عام 2001 راهنت على «الذات الحقيقية» للجماعة العربية التي تستطيع أن تشق طريقها من اللاوعي عبر حجب الاستلاب لتتجلى على شكل «وعي مناسب» ممارس في صورة «سلوك مناسب» تتبدد الجماعة بتبدد ثقتها بنفسها، بشعورها أنها لا تستطيع تثبيت الأرض من تحتها فالأرض تسلب (وهذا له معنى ملموس وليس مجازيا في حالة فلسطين).

لا تستطيع الجماعة، وقد بلغت أدنى درجات ثقتها بنفسها، أي أعلى درجات الاستلاب، حتى أن تدافع عن لغتها. تعلن العربية «لغة غير ملائمة للعصر»، يقضى على شعور الاعتزاز باللغة وينسى هدف جعل الفصحى لغة مشتركة لأقطار الجماعة كلها ويتضافر انهيار النظام التعليمي مع انهيار المشروع العربي المشترك معا ليجعلا الجيل الجديد يكتب بلغة عامية هجينة مبتذلة (بعد أن كانت الأجيال السابقة حتى في حالة انخفاض المستوى التعليمي تكتب بالفصحى)، وثمة تفضيل لتعلم اللغات الأجنبية، لا لإتقان العلوم الطبيعية والتكنولوجيا الغربية، بل لضمان مكان في مؤسسات خدمية تابعة تساهم في انهيار كل مشروع لنهضة اقتصادية مستقلة (ما يتعلمونه هو أقرب إلى لغة القطاع السياحي والمطاعم منه إلى لغة الصناعة والزراعة والتقنية). يبلغ الاستلاب أعلى درجاته أي تبلغ الجماعة أدنى درجات ثقتها بنفسها فتجرب أن تهرب من نفسها عبر محاولة مستحيلة للنطق بلغة الغالبين.

لكن علي أن أصحح التعبير قليلا: «الجماعة تتبدد»، وهو ما يشهد عليه التفكك العربي الجلي في زماننا هذا، لكن ما يتبدد هو الجماعة بما هي فاعل سياسي موحد، ما يتبدد هو المشروع الكبير الذي يوحّد الحيوية المتوجهة للجماعة، ولكن الجماعة الفاعلة في اللاوعي، «المرجعية المستبطنة» لا تزال موجودة وتبحث عن ناطقين باسمها يدعونها للتحرك ودفع الأفراد في اتجاه العمل على تحويل الجماعة إلى كائن موضوعي خارجي له أثر. وهذه الوظيفة هي وظيفة الإرادة والوعي اللذين تملكهما مجموعة حازت على ما أسميته «الوعي المناسب».

يبدو كل شيء في زماننا قابلا للتجمع في كتلة صلبة وللتحلل في هلام على أساس الإرادة وحدها! من «كل شيء» أهتم هنا بالأشياء التي تشكل الجماعة الفعلية المنشودة: ألا ترون أن اللغة العربية الفصحى نفسها قابلة للتحلل إلى عاميات كما هي (بالإرادة) قابلة للعودة إلى وضعها كلغة تلقائية للكتابة والعلم والإعلام المرئي والمسموع والمقروء؟ أليست الحدود السياسية للجماعة المنشودة قابلة للغزو الخارجي وقابلة للمحو، تماما كما هي (بالإرادة) قابلة للصيانة والتوطيد؟

أليس من الممكن أن يعلن العرب أنفسهم منتمين إلى هذه المنطقة وتلك القبيلة أو هاتيك الفرقة الدينية تماما كما أنها (بالإرادة) قابلة لأن تعلن نفسها جماعة عربية متجاوزة لهذه الانقسامات؟

لنعد إلى شروط مادية أولية لا تعيش الجماعة بدونها: ألا يمكن أن تخسر مصر بضربة واحدة نهر النيل كله كما يمكنها بالإرادة أن تحافظ عليه؟ لبنان الأخضر الذي تغنى به الشعراء ألا يمكن أن يتحول خلال عقود قليلة إلى لبنان أصفر ليست فيه شجرة واحدة كما يمكنه (بالإرادة) أن يظل أخضر ويزرع من جديد ما قطع وحرق من أشجار؟

ما الذي لا يمكن أن يضيع وما الذي لا يمكن (بالإرادة) أن يصان؟

ما الذي يضمن لكم أن لا يجري للكعبة ما جرى للمسجد الأقصى؟

تبدو مهمة الجماعة الساعية إلى النهضة وكأنها معتمدة على الإرادة وحدها، أي على الوعي وحده.

والرهان على الإرادة أي الرهان على الوعي هو الوحيد الذي ظل بيدنا، نحن الجماعة الكامنة التي ظهرها إلى الحائط! انتهى «دفتر المطر»، - الكراس الثالث من كتاب «الثقافة العربية المعاصرة من الوصف إلى التغيير» في برلين في الثلاثين من أيلول-سبتمبر عام ألفين وستة عشر.

مصطلحات مستعملة في الباب الثاني

1- المعايشة والتجربة: «المعايشة» أعني بها في هذا الكتاب مجرد العيش في ظروف طبيعية واجتماعية والإحساس بجملة هذه الظروف دون تركيز الانتباه على أي من عناصرها المكوّنة.

«التجربة» أعني بها الانتباه إلى جزء من مكوّنات المعايشة ومحاولة تفحصها (بشكل من أشكال التفحص) لفهمها.

ومن التعريفين ينتج أن البشر الذين يعيشون في ظروف اجتماعية واحدة عندهم «المعايشة» نفسها لكنهم يختلفون في «التجربة»!

2- النظرية الوصفية والمعايشة والتجربة: تقدم النظرية الوصفية للانتباه تصوّراً لتركيب عناصر معايشة موضوع محدد، من الأمثلة على ذلك وزن الشعر، فكل المستمعين العرب لقصيدة «يعايشون» إيقاع الألفاظ المسمى وزناً، لكنهم قبل الخليل لم تكن لديهم أداة واضحة لوصف هذا الإيقاع. جاء الخليل فأوضح للعرب نسق الإيقاع الذي تسير عليه القصائد وفصّل كل الأنماط المحتملة لهذا الإيقاع، ومن نتائج ذلك أنه صار بالإمكان حل النزاع «موضوعياً» حول صحة وزن قصيدة أو كسر هذا الوزن، قبل ذلك كان الخلاف يظل «ذاتياً» ومع أن واحداً من طرفي الخلاف قد يكون محقاً والآخر مبطلاً (في الخلاف حول إن كانت القصيدة «صحيحة الوزن» أي هي تسير بالفعل على الإيقاعات التي تسير عليها قصائد الشعر العربي) لكن المحق كان لا يستطيع أن «يبرهن» على صحة حكمه وخطأ حكم خصمه!

ومن ذلك وصف القواعد التي تسير عليها اللغة نفسها بأنظمتها المختلفة، فابن اللغة «يعايش» هذه القواعد (بل يطبقهاً أيضاً بالممارسة اللغوية) لكنه لا يستطيع وصفها. بهذا المعنى تحوّل النظرية الوصفية «معايشة» الأنساق إلى «تجربة».

3- النظرية الأيديولوجية والمعايشة والتجربة: كل أيديولوجيا تقدم «نظرية» عن الواقع الاجتماعي تتولى أيضاً وصف الأنساق الاجتماعية التي يجد الفرد نفسه فيها وتفسيراً لنشوئها وعلاقاتها مع بعضها. ولكن هذه النظرية لا تكتفي بالوصف بل تقدم أيضاً قيماً للمكوّنات الاجتماعية التي ترى أن من المهم تقييمها أخلاقياً على أساس «الطوبى» (صورة المجتمع المثالي عند الأيديولوجيا المعنية). وفي هذا الكتاب سميت عملية إعطاء قيمة للمكونات الاجتماعية المهمة «عملية التعيين»، ومجموعة المكوّنات الاجتماعية التي تهتم الأيديولوجيا المعنية بتقييمها سميتها «حقل التعيينات»، ومجموعة الثنائيات التي حدها الأول المكون الاجتماعي (م) وحدها الثاني القيمة المعطاة له «ت» سميتها «منظومة التعيينات للأيديولوجيا المعنية». نظرية الأيديولوجيا تحوّل «المعايشة» إلى «تجربة» بهذه الطريقة وسنرى هنا أن هذه «التجربة» فيها عنصر ذاتي هو القيمة لم يكن موجوداً في التجربة التي نتجت عن النظرية الوصفية. ومن هنا تختلف تجربة البشر الاجتماعية عند اختلاف الأيديولوجيا التي يناصرونها ليس فقط بسبب اختلاف ما يجعلونه موضع انتباه في عناصر المعايشة بل أيضاً بسبب اختلاف القيمة المعطاة للعناصر نفسها.

4- الثقافة والأيديولوجيا: في هذا الكتاب أستعمل مصطلح «الثقافة» (وهو مثل كثير غيره من مصطلحات اللغة العربية المعاصرة ترجمة لمصطلح غربي) بمعنى عام هو «مجموع الأفعال المميّزة لجماعة معينة». وهذه الأفعال قد تكون جسدية أو لفظية ويستخدم فيها البشر أدوات مختلفة من بينها أعضاء في أجسامهم (مثلاً في فعل الكلام والإيماء) ومن بينها أدوات مادية يأخذونها من الطبيعة بصورتها الخام أو عن طريق الاختراع (كما في الإنتاج الاقتصادي والموسيقي). ويمكن أن تقسم نتاجات الثقافة إلى قسمين كبيرين: النتاجات المادية والنتاجات الذهنية، ويفصل بينهما الهدف فالنتاجات المادية توجه لخلق شروط

خارجية ملائمة للحياة أما النتاجات الذهنية فتوجه إلى وعي الآخرين (كما في الفلسفة والأدب والموسيقى) فهي إذن ذات طبيعة تواصلية.

وحين ينظر المحلل الثقافي إلى الجماعة من منظور صراعاتها فسيقسم الثقافة الواحدة إلى جماعات جزئية تتبنى أيديولوجيات مختلفة. ومن اتجاهات التحليل الشهيرة في القرن العشرين الاتجاه الماركسي الذي نظر إلى المجتمع من منظور الطبقات فقسم جملة الأفكار الموجودة إلى أيديولوجيات طبقية. وتأتي «أيديولوجيا تغيير» محددة فتطرح تغييراً في منظومة التعيينات السائدة (المميزة لما يسمى «الأيديولوجيا السائدة»).

5- الرواسب الأيديولوجية: حين ينتقل الفرد من مناصرة أيديولوجيا (أ) إلى مناصرة أيديولوجيا أخرى (ب) فثمة تغير في التعيينات لمجموعة المكونات الاجتماعية التي تختلف في تقييمها (تعيينها) الأيديولوجيتان، لكن تقييم مجموعة من المكوّنات الاجتماعية الأخرى لا تهتم الأيديولوجيا الجديدة بتغييره «فيترسب» هذا التقييم من الأيديولوجيا القديمة في وعي الفرد المنتقل.

6- الرواسب الأيديولوجية من الأيديولوجيا السائدة: تؤثر بشكلين متعاكسين:

الأول: ظهور «اللون الأيديولوجي» وينشأ حين ينتقل ابن جماعة جزئية (ج-1) وابن جماعة جزئية (ج-2) ..وجماعة جزئية (ج- ن) إلى مناصرة الأيديولوجيا نفسها (أ) وكل من هؤلاء يتبقى عنده من الأيديولوجيا السائدة الجزئية الخاصة بجماعته دون تغيير التعيينات التي لم تهتم الأيديولوجيا (أ) بتعيينها (لا تنتمي إلى حقل تعييناتها) ونرى عندها أنه رغم اتحاد الأيديولوجيا عند هؤلاء تتلون هذه الأيديولوجيا عند كل منهم بخلفيته الاجتماعية التي جاء منها.

الثاني: ظهور «المشترك الأيديولوجي» وهو عندما يتطابق المناصرون لمجموعة أيديولوجيات التغيير العاملة في صفوف الجماعة (أ-1، أ-2،...أ-ن) في حقل تعيينات محدد لم تهتم أي من الأيديولوجيات (أ-1، أ-2،...أ-ن) بتغيير تعييناته، وهذا المشترك الأيديولوجي يأتي

عادة من رواسب الأيديولوجيا السائدة عند هؤلاء المناصرين. وهذا المشترك الأيديولوجي له أهمية كبيرة في تسهيل العمل المشترك لأفراد مختلفي الأيديولوجيا لأجل تحقيق أهداف كبرى مشتركة للجماعة.

7– الرواسب الثقافية:

تتألف الجماعة من جماعات جزئية يشترك أفراد كل منها فيما يجعلهم جماعة واحدة تختلف بمكونات ثقافية محددة (أفعال مميزة) عن الجماعة الشاملة. حين يدخل الأفراد نتاجاتهم الثقافية في المجال الثقافي العام للجماعة الشاملة ستظهر مكونات خاصة مميزة في هذه النتاجات هي التي أسميها في الكتاب «الرواسب الثقافية».

من أمثلة ذلك في الأدب ظهور رواسب الثقافة الغربية المترجمة في الشعر والأدب القصصي والمسرحي العربي المعاصر، وعلى العكس ظهور رواسب «الثقافة العالمة» و»الثقافة الشعبية» عند كتاب يعدون في التيار الحداثاني (ومن أشد هذه الرواسب وضوحاً تلك التي نراها في كتابات أميل حبيبي). ومن أمثلة ذلك ظهور رواسب الثقافة الغربية المترجمة عند كتاب هم في أسسهم الفكرية خصوم مبدئيين للحداثانية العربية وهم كتاب التيار الذي أسميه «التيار التأصيلي».

8– النموذج الموجِّه: لظاهرة التماهي شأن كبير في النمو النفسي واللغوي والعقلي للإنسان، ويتماهى البشر مع سلوك ولغة أناس مؤثرين من محيطهم منهم الأبوان، لكنهم يتماهون أيضاً مع أناس تخييليين مثل الذين يروهم ويسمعونهم في وسائل الإعلام ومثل الكتاب المفردين ومجمل المدارس الفكرية والفنية التي ينسجون منتجاتهم الذهنية على منوالها. ومواضيع التماهي هذه هي ما أسميه «النماذج الموجِّهة» (بتشديد الجيم وكسرها). وهذه النماذج الموجّهة لها فعل هام في ظاهرة «الرواسب الثقافية» فحين يتبنى الفرد ثقافة جديدة ويسعى إلى التصرف وفقاً لقواعدها (ولغتها الشاملة) فإنه اختار نموذجاً موجِّهاً جديداً يتماهى معه، لكن النماذج الموجّهة القديمة الآتية من الثقافة التي جاء منها لا تختفي بل تستمر في التأثير في النقاط التي لا تدخل فيها في نزاع عنيف مع النماذج الجديدة.

9- منظومة التعيينات النظرية ومنظومة التعيينات الفعلية: يتبنى الأفراد نظرياً ويقتنعون بتعيينات لمكونات اجتماعية محددة ومنها أنماط من السلوك يعطونها قيماً سلبية وأخرى يعطونها قيماً إيجابية. وهذا ما أسميه في هذا الكتاب «منظومة التعيينات النظرية». لكنهم في التطبيق الفعلي يتبنون منظومة تعيينات ممارسة لا تتطابق مع منظومة التعيينات النظرية، وكنت وصفت منظومة التعيينات النظرية بأنها مجموعة الثنائيات {م،ت} حيث الحرف «م» يرمز إلى مكون اجتماعي والحرف «ت» يرمز إلى التعيين (أي التقييم الأخلاقي لهذا المكوّن الذي تعطيه أيدبولوجيا ما (أ) له). إذا رمزنا للشحنة المحرّكة للسلوك التي تحملها قيمة معينة بالحرف «ك» فسنكتب منظومة التعيينات بعد أن نأخذ بعين الاعتبار درجة فاعليتها في السلوك غلى الشكل{م (ف)، ك ت (ف)} حيث تأخذ القيمة ك قيماً إيجابية للشحنة الدافعة للتأييد الفعلي الملموس للمكون الاجتماعي م (ف) وقيماً سلبية للشحنة الدافعة إلى معارضة ملموسة له. وثمة حد معين للقيمة ك إن وصله تحول الموقف النظري (ت) إلى موقف فعلي.

10- الحيوية المتوجِّهة: الفرد بما هو «منغمس في العالم» ممتلئ بالأهداف والدوافع لتحقيقها. وهذه الأهداف كثيرة وهي سالبة وموجبة (سالبة: أي الهدف يكون إبعاد وضع احتمالي محذور للفرد وموجبة: أي الهدف يكون تحقيق وضع احتمالي للفرد مرغوب به) منها ما هو صغير وهي موضوع الدوافع الأقوى والأكثر إلحاحاً، وهي أكثر ارتباطاً بمنظومة التعيينات الفعلية، ومنها ما هو كبير و«بعيد» وهي أيضاً سالبة وموجبة، وكثيراً ما تنتمي إلى منظومة التعيينات النظرية، وحين يكون للجماعة هدف جماعي كبير أسميه «المشروع الجماعي» وعلى وجوده أو غيابه تقوم أو تتبدد الجماعة الممكنة.

11- مجال الحيوية: هو المكان الذي تتوجه إليه دوافع الحيوية المتوجِّهة و تتحقق فيه أهدافها. وهو الشكل المتجسد في الواقع للجماعة المرجعية.

12- الجماعة المرجعية: هي الجماعة المستبطنة التي تحوّلت إلى هيئة نفسية خاصة، والفرد يمارس حيويته المتوجّهة ضمنها ومعها وهو يعيش إنجازاته وإخفاقاته وثوابه وعقابه بصورة لا واعية مفترضاً وجودها ومتوجهاً إليها.

13- الجماعة الممكنة والجماعة الفعلية: الجماعة الممكنة هي جماعة يوحّدها المشروع الجماعي، وحين تحققه تتحول إلى مجموعة فعلية (لها شكل سياسي مؤثر في العالم).

14- المنطق الخاص للجماعة: هي الطريقة النوعية الخاصة بجماعة محددة لممارسة الحيوية المتوجّهة، وهي تتضمن رؤيتها لما يجب فعله في العالم وكيف يمكن فعله، وهذا يعني أن المنطق الخاص لجماعة محددة فيه تصوّر للأولويات وللقيم وللوسائل المتبعة لتحقيق الأهداف الصغيرة والكبيرة الجماعية والفردية.

15- اللغة الحيوية: هي اللغة التي يستخدمها الفرد في حيويته المتوجّهة بصورة تلقائية ودون اضطرار للتفكير في الترجمة من لغة أخرى. وغالباً ما يتطابق مفهوم «اللغة الأم» مع مفهوم «اللغة الحيوية» ويشذ عن ذلك حالة تعدد اللغات الحيوية كما في حالة الأولاد المترعرعين في المهجر غير العربي لأبوين يتكلمان العربية. واللغة الحيوية هي لغة الجماعة المرجعية.

16- اللغة التلقائية: هي النوعية الخاصة من اللغة المستخدمة في مجال جزئي من مجالات الممارسة الاجتماعية، الفصحى الحديثة مثلاً هي اللغة التلقائية في أيامنا هذا في نشرات الأخبار وفي الصحف، بينما العامية هي اللغة التلقائية للحديث في الشارع.

17- اللغة: في هذا الكتاب أهتم باصطلاح «اللغة» لأشير إلى جملة الأنظمة التي يستعملها الناس لينقلوا معلومات في أفعالهم التواصلية. ولا شك أن «اللغة» بالمعنى الأشيع هي الأهم، لكن البشر يستعملون «لغات موازية» عديدة أخرى. وبحسب السياق أكون أتكلم عن «اللغة» بالمعنى المألوف و»اللغة» بمعنى «اللغة الشاملة» التي تتألف من اللغة مع اللغات الموازية.

الفهرس

الفصل الثاني:

الأدب العربي المعاصر – أدوات نظرية للتحليل......................68

الفصل الثالث:

الباب الثاني: دفتر المطر

الفصل الثاني:

الفصل الثالث:

الفصل الرابع:

الفكر، السلوك، الوعي في عصر الكارثة.............162

الفصل الخامس:

مفهوم «المنطق الخاص للجماعة» وأثره الممكن في تكوين الكتلة التاريخية التي تواجه تبدد الجماعة.....................171



ولد في دمشق عام ١٩٦١ من أسرة فلسطينية.

حائز على شهادة دكتوراه من معهد اللغات السامية في جامعة برلين FU في موضوع "نظرية الترجمة الأدبية من العربية إلى الألمانية"

نشر عدداً كبيراً من المقالات في الجرائد والمجلات العربية في موضوع تحليل الثقافة العربية المعاصرة.

أصدر إلى حد الآن ستة كتب هي:

- علم نفس الشخصية المستلبة (بالتعاون مع الدكتور حسين شاويش)
- نحو ثقافة تأصيلية.
- مالك بن نبي والوضع الراهن:
- نهضات مجهضة.
- المنهج المقاصدي عند القرضاوي
- من فتى؟ عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر

يقدم المؤلف أدوات منهجية ومصطلحات جديدة تهدف إلى كتابة تحليل منهجي للثقافة العربية المعاصرة. والهدف هو فهم مم تتركب هذه الثقافة وفي أي الجوانب يمكن (ويجب) أن تتغير ليستطيع العرب البقاء والعيش بتكافؤ مع غيرهم في عالم يصبح أخطر.

د. محمد شاويش

الثقافة العربية المعاصرة
من الوصف ... إلى التغيير







